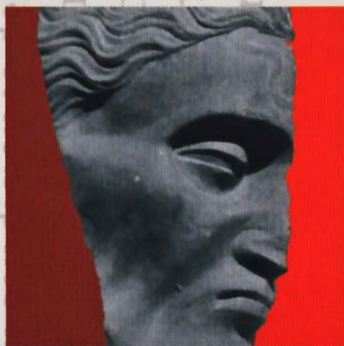
La palabra frente al vacío

Filosofía de Nāgārjuna

Juan Arnau







FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA PALABRA FRENTE AL VACÍO

JUAN ARNAU

LA PALABRA FRENTE AL VACÍO

Filosofía de Nāgārjuna





EL COLEGIO DE MÉXICO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2005

Arnau Navarro, Juan
La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna / Juan Arnau Navarro. — México : FCE, COLMEX, 2005
347 p. ; 21x14 cm (Colec. Filosofía)
ISBN 968-16-7517-7

1. Budismo 2. Filosofía I. Ser II. t

LC BD171 Dewey 294.3 A 779p

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Diseño de portada: Teresa Guzmán

ISBN 968-16-7517-7

Impreso en México • *Printed in Mexico*

A QUINO, MARTA Y FE
ellos saben bien por qué

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquél que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión—. En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. —Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.

LUDWIG WITTGENSTEIN,
Investigaciones filosóficas (1999: § 133)

El "sujeto" de la literatura (aquél que habla en ella y aquél del que ella habla), no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuanto el vacío en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del "hablo".

Este espacio neutro es el que caracteriza en nuestros días a la ficción occidental (y ésta es la razón por la que ya no es ni una mitología ni una retórica). Ahora bien, lo que hace que sea tan necesario pensar esta ficción —cuando antiguamente de lo que se trataba era de pensar la verdad—, es que el "hablo" funciona como a contrapelo del "pienso". Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía, nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce, por la

literatura, pero quizá también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla. Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del "existo" la experiencia desnuda del lenguaje.

MICHEL FOUCAULT,
El pensamiento del afuera (2000: 14)

El secreto localiza la confrontación entre un querer saber y un querer ocultar. Esta estructura elemental trae consigo muchas variantes: la voluntad (pedagógica, apologética) de hacer creer a un deseo de saber ("usted seguramente tendrá ganas de conocer") o a un deseo de ocultar ("no se lo diré"), a la cual puede oponerse la afirmación o la simulación de un rechazo de saber ("no quiero saberlo"); el arte de revelar cuando se finge ocultar, o de ocultar al mostrar, etc. Alrededor del secreto se teje una telaraña de tácticas.

Se juega con la diferencia entre *ser* y *parecer* [...] el secreto se caracteriza como una cosa que es sin parecer. Pero, por eso mismo, mantiene una vecindad peligrosa con la mentira o la ficción, es decir, con lo que parece sin ser. Lo que pretende ocultar puede ser sólo una simulación. De hecho, al darse un referente secreto, las "frases místicas" no solamente se conectan con todo el repertorio de seducciones o manipulaciones que engendra lo oculto; ellas mismas se ven involucradas en las relaciones laberínticas de las ficciones que ellas mismas producen a partir de las realidades que ocultan. Caen en la trampa que ellas mismas han construido.

MICHEL DE CERTEAU,
La fábula mística (1993a: 119)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

La palabra frente al vacío llega a su destino, el lector, después de un largo viaje. India, México y los Estados Unidos son los lugares donde ha recalado esta singladura, iniciada a orillas del Mediterráneo. El sánscrito (las fuentes), el inglés (la historiografía) y el español (el hospedaje) han sido los universos imaginarios atravesados. Muchas son las personas que han ayudado al viajero a lo largo de estos años, a todas ellas (presentes y ausentes), va el más sincero agradecimiento.

Este libro se escribió a partir de una tesis doctoral que se defendió en El Colegio de México en diciembre de 2002 y que llevaba por título: "El Mūlamadhyamakakārikāḥ de Nāgārjuna. La vacuidad como medio hábil". La investigación fue dirigida por Luis O. Gómez [Charles O. Hucker Professor of Buddhist Studies] de la Universidad de Michigan y por Benjamín Preciado de El Colegio de México. Aunque la mayor parte de esta investigación fue realizada en el Departamento de Lenguas y Culturas de Asia de la Universidad de Michigan (Ann Arbor), muchos de sus fundamentos fueron adquiridos en el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México. Sin el apoyo de ambas instituciones este trabajo no hubiera sido posible.

Estoy especialmente agradecido a mi profesor de sánscrito, Rasik Vihari Joshi, que con paciencia, espíritu y dedicación me guió por ese mapa del mundo que es la lengua sánscrita y también a Benjamín Preciado, que

supo darme la libertad y los consejos necesarios para llevar a cabo este proyecto. Mi reconocimiento también para David Lorenzen y Saurabh Dube por sus apasionantes seminarios sobre cómo pensar y leer la religión.

Quiero agradecer también el cariño y afecto de mi familia adoptiva en la ciudad de México: Héctor Padilla Louquin (torero orteguiano), Renata González y Laura Padilla, todo un ejemplo de una hospitalidad mexicana que tiene ya una larga historia.

Conocí al profesor Luis O. Gómez mientras realizaba mis estudios de doctorado, en una serie de conferencias impartidas en la Casa del Tíbet y en El Colegio de México. Mi fascinación por su forma de entender el budismo y su manera de traerlo, afectuosa y crítica, al mundo de la experiencia cotidiana, ha orientado desde entonces tanto mi trabajo profesional como mucho de mi pensamiento. Rara vez se juntan en una persona una erudición vertiginosa (conocimiento de la literatura budista china, tibetana, sánscrita y japonesa) con una inteligencia crítica comprometida generosamente con la educación. A estas virtudes hay que añadir un gran sentido del humor y una inteligencia eléctrica. Este trabajo está fecundado por sus ideas y es una respuesta a sus desafíos, con todo esto, casi no hace falta decir que no hubiera sido posible sin su ayuda.

Quiero agradecer también la confianza que Adolfo Castañón (FCE) puso desde el principio en este proyecto y a Jacobo Stuart (Siruela) por sugerir convertir un manuscrito en dos. Acercar el pensamiento filosófico de India al lector en español es una tarea ineludible y necesaria. Este libro es un paso más en esa dirección que ya emprendieron otros como Vicente Fatone, Fernando Tola, Carmen Dragonetti o Raimon Panikkar.

Mi interés en el pensamiento de India se inició en Benarés, mientras realizaba una investigación sobre el cine indio, gracias a una beca conseguida con el apoyo de Víctor Erice y Manolo Marinero (*el Siete Mares*), a ellos dos mi más sincero agradecimiento. También quiero agradecer la amistad y el cariño de Oscar Pujol, al que conocí a orillas del Ganges y con el que tuve mis primeras conversaciones sobre la filosofía de India.

Cristina Moreiras, Javier Entrambasaguas y Hugo Moreno leyeron el manuscrito casi íntegro de este trabajo y aportaron al mismo críticas y sugerencias muy útiles, para ellos va también mi agradecimiento. Esta investigación ha pasado por momentos difíciles, el apoyo y la compresión de mis compañeros y amigos del Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Michigan fue la única vía para superar dichas tensiones, mi agradecimiento más sincero a todos ellos.

Ann Arbor, primavera de 2003

PRÓLOGO

La vida y la obra del filósofo budista Nāgārjuna ha suscitado entre los investigadores académicos occidentales un interés muy peculiar. Desde el momento en que se nos dio a conocer su nombre y algo sobre su pensamiento a través de las muchas huellas que dejó en las tradiciones budistas de Tíbet, Mongolia y el Lejano Oriente, ha sido sin lugar a dudas el pensador indio del cual más se ha escrito entre los especialistas modernos. Lo que ha sucedido con esta figura influyente y poderosa (pese al enigma de su biografía ignota y su filosofía tan leída pero quizá nunca comprendida), es que cada lector descubre en ella otras tantas imágenes espejadas. Por un lado los investigadores nos confundimos: un historiador ruso hizo de Nāgārjuna un Kant y un Hegel (y a ratos un Heráclito); un filólogo historiador belga queda estupefacto, se irrita, y hace del filósofo indio un sofista; otro erudito, canadiense esta vez, hace eco del belga, pero un estudioso inglés hace de Nāgārjuna un Wittgenstein.

Nunca sabremos a ciencia cierta quién fue esta figura india del siglo II (¿o sería del tercero?); pero no podemos diferir del filósofo alemán Karl Jaspers, que incluye a Nāgārjuna entre las grandes figuras de la filosofía universal. No importa cómo lo aquilaten las corrientes y las preferencias de la época, la importancia y el valor filosófico de la obra de Nāgārjuna y de sus herederos es innegable. Su influencia se extendió por toda Asia y vive aún

entre nosotros como lo demuestra este interesante estudio que nos ofrece el doctor Juan Arnau.

El libro que el lector tiene ante sus ojos es una aventura más en este proceso fructífero y abierto hacia el futuro, que es especular inspirados por el gran filósofo indio. Como nuestros antepasados asiáticos, Arnau, en un trabajo de reflexión filosófica e investigación textual basado en las fuentes originales, lanza el reto de una nueva interpretación, contemporánea, formada en un diálogo con las grandes figuras de fines del siglo XX —Rorty y Foucault, por ejemplo— e inspirada en la ironía metafísica de Nietzsche y de Borges.

El trabajo de Arnau se puede leer como un paso más en una cadena ya milenaria de exégesis que, como es de esperarse con un clásico como las kárikas de Nāgārjuna, se extiende hacia el futuro sin un término imaginable. Ya vendrán otros con sus contribuciones inspiradas; esperemos que, como Arnau, sigan nuevos caminos en un campo que ya cuenta con varias voces de peso entre los intelectuales de lengua castellana-hispana. Así, este libro nos hace pensar en todo lo que hemos ganado desde la época en que Vicente Fatone trabajaba solo en Buenos Aires, en lo que nos han dado Fernando Tola y Carmen Dragonetti también desde Buenos Aires (aunque con algunas raíces en Lima), así como en la inspiración teológica de ese gigante indo-catalán que es Raimundo Panikkar. Como estos colegas, Arnau sigue los pasos de una investigación filológica rigurosa hacia una reflexión filosófica sobre la palabra y su función como creadora de mundos.

Esperemos que este reto a la lengua y a las realidades que ella construye se lea como algo más que una reflexión sobre el pasado del budismo en India. Así, el trabajo de Arnau con sus pensamientos sobre el Proteo de la

lengua nos hace pensar en otros trabajos recientes que exploran los peligros del hablar: sus seducciones en Álex Grijelmo o sus transmutaciones en Manuel Maceiras Fafián. Claro está que pensar la lengua desde una perspectiva india clásica es algo distinto; no obstante, me parece que ya es hora de que imaginemos la palabra desde una perspectiva global, más ancha y abierta que la que nos da nuestra propia tradición, rica sí pero limitada por sus hábitos inconscientes.

Es decir, que recibo esta nueva interpretación de Nāgārjuna con la ilusión y el deseo de que llegue a abrir nuevos caminos a la interpretación del budismo indio, pero que también se haga sentir entre nosotros como imagino se hizo sentir la obra del filósofo indio en sus tiempos. Un pensador erudito, gran versificador, de elocuencia impecablemente gramatical, que escribía en sánscrito (la lengua clásica, culta y cultivada por antonomasia), un filósofo que vivió irónicamente la fe que tienen los intelectuales elocuentes y hábiles en el debate, de frase impecable, pero que a la vez nos quiso sacudir con una idea que socava nuestra fe en la lengua. Una fe que nos ha llevado a soñar en una lengua diáfana, leal y estable.

LUIS O. GÓMEZ
Universidad de Michigan
Ann Arbor, 3 de junio de 2003

ABREVIATURAS

1) Obras de Nāgārjuna

MK, *Fundamentos*, kárikas: Mūlamadhyamakakārikāḥ
VV: Vigrahavyāvartanī
ŚS: Śūnyatāsaptatī
YṢ: Yuktiṣaṣṭikā
SL: Suhṛllekha
RA: Ratnāvalī
CS: Catuḥstava
VP: Vaidalyaprakaraṇa

2) Otras obras

BCA: Bodhicaryāvatāra (Śāntideva)
MPŚ: Mahāprajñāpāramitāśāstra (atribuido a Nāgārjuna)
AB: Akutobhayā (atribuido a Nāgārjuna)
CŚ: Catuḥśātaka (Āryadeva)
PP: Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti (Bhāvaviveka)
MV: Prasannapadāmadhyamakavṛtti (Candrakīrti)
MA: Madhyamakāvātara (Candrakīrti)
BK: Bhāvanākrama (Kamalaśīla)
BB: Bodhisattvabhūmi (Asaṅga)

ADVERTENCIA

Las palabras sánscritas irán sin cursivas para facilitar su lectura, incluso en los títulos de obras. Castellanizo la palabra kārikā (estrofas) como "kárikas", para referirme al trabajo principal de Nāgārjuna (Mūlamadhyamakakārikāḥ) y la palabra dharma o dharmas (doctrina, cosas). Utilizaré también palabras como brahmán, karma o nirvana que ya aparecen en los diccionarios de español.

Los diacríticos sobre las vocales indican que éstas son largas y sobre las consonantes sirven para distinguir los diferentes tipos. El sánscrito no tiene mayúsculas, por lo que se evitarán salvo en los casos de nombres propios o títulos de obras. También se evitará hacer plurales en "s" como se hace en inglés con muchos términos sánscritos, ya que en español disponemos del artículo para indicar el número.

La palabra madhyamaka se refiere a la escuela filosófica y la palabra mādhyamika al seguidor de dicha escuela.

INTRODUCCIÓN

Nāgārjuna imaginó todas las cosas vacías, y tuvo al mismo tiempo la valentía de reconocer que ese pensamiento que imaginaba el mundo vacío era a su vez vacío. Siendo vacío nadie podría atacarlo (sería irrefutable) y nadie podría construir sobre él un sistema filosófico (sería inafirmable), pues no era sino el producto vacío de una imaginación vacía. Este efecto de la imaginación del mādhyamika no es un producto trivial, ni un logro fácil. En él se cifra la posibilidad del despertar. Ver el mundo vacío requiere toda una cultura mental (bhāvanā) y toda una forma de vida. En el ideal mahāyāna del que Nāgārjuna es valedor, el esfuerzo intelectual deconstructivo debe ser equilibrado por un esfuerzo emocional asociativo: la compasión (karuṇā) hacia todos los seres. El discernimiento perfecto (prajñāpāramitā), en el ideal que Nāgārjuna y otros budistas tratarán de dibujar, no es separable de la virtud de la compasión. Estas dos herramientas, vacuidad y perfección moral, son las que construyen el pabellón vacío desde el cual el bodhisattva contempla y actúa en el mundo. Ese lugar está en la imaginación y no queda lejos de esa realización que los budistas llaman despertar (bodhi).

Filósofo y monje budista, Nāgārjuna fue el fundador de una de las tradiciones de pensamiento más prestigiosas de la filosofía sánscrita: la escuela de la vía media (madhyamaka). Su doctrina del vacío tendría una gran influencia en las tradiciones filosóficas de India, China,

Tíbet, Corea y Japón. Su figura terminó por convertirse en leyenda y tras su muerte los devotos lo honraron como a un bodhisattva y numerosas escuelas lo reconocieron entre sus patriarcas. Sus trabajos fueron escritos originalmente en sánscrito, aunque algunos de ellos sólo se conservan en sus traducciones chinas y tibetanas. Debido a su enorme prestigio la tradición le atribuyó un gran número de obras que, presumiblemente, provienen de otros autores.

Sobre lo que pudo ser la vida de Nāgārjuna apenas hay datos fiables. Lo más seguro es que naciera en India meridional, cerca de un centro importante del arte búdico: Amarāvatī; y que viviera entre los siglos II y III de nuestra era. Es muy probable que perteneciera a una familia de brahmanes. Algunas inscripciones en piedra y una carta que escribió a un rey (probablemente de la dinastía Śātavāhana) confirman estos supuestos.

Kumārajīva y Xuanzang en China y Bu-ston y Tāranatha en Tíbet nos han trasmitido diferentes versiones de su leyenda, que examina el apéndice final de este libro. En ellas la figura del mago se confunde con la del filósofo. Nāgārjuna es un alquimista que puede convertir las piedras en oro, conoce el elixir de la inmortalidad y viaja infatigablemente por India difundiendo las verdades del mahāyāna. Nada de todo esto puede probarse, pero ilustra de manera ejemplar cómo la imaginación de India ha concebido la figura del sabio y la naturaleza del conocimiento a lo largo de los siglos que han transmitido la leyenda.

El pensamiento de Nāgārjuna fue considerado por la tradición y algunos de sus estudiosos como una sistematización de una literatura anterior: los textos (sūtra) del "Discernimiento perfecto" (Prajñā-pāramitā). Creo que

más que una sistematización de dicha literatura, su trabajo debe considerarse como el desarrollo filosófico de algunas de las metáforas que podemos encontrar en ella.

Aunque se irán citando otras obras de Nāgārjuna, el texto sánscrito que ha servido de base a la presente investigación lleva por título *Fundamentos de la vía media* (Mūlamadhyamakakārikāḥ). Me referiré a él como *Fundamentos,* las "károkas" (el tipo de estrofa que utiliza) o simplemente con la abreviatura MK.[1] Se le considera la obra mayor de Nāgārjuna y es uno de los textos filosóficos más importantes de la historia del pensamiento en Asia. El texto está dividido en 27 capítulos y contiene cerca de 450 estrofas (kārikā). El concepto central del mismo es el origen condicionado de todas las cosas y su consecuente vacuidad (śūnyatā). La importancia del texto podría medirse por el vasto número de comentarios que ha suscitado, que abarcan varios siglos y un número considerable de lenguas.

* * *

El estudio sistemático de otras culturas nació en Europa durante el colonialismo. La antropología, la etnografía o, más recientemente, los *cultural studies,* no han logrado desvincularse del todo de esa circunstancia histórica. Si se quiere comprender al otro hace falta apropiarse de su marco simbólico y conceptual, hay que desplazarlo y traducirlo. El trabajo que realizan estas disciplinas es por un lado una apropiación (des-contextualización) y por el

[1] El metro más frecuente en la literatura sánscrita clásica es la śloka: dístico que consta de dos miembros (pāda) cada uno de ocho sílabas. Traduzco śloka como "verso" para distinguirlo de kārikā: "estrofa", que consta de dos dísticos. Las károkas de Nāgārjuna están compuestas por dos śloka (dos dísticos de 16:32 sílabas en total), pero puede haber kárikas con otro tipo de metro.

otro una restitución (re-contextualización), sin que en ninguna de estas dos tareas se alcance una plena satisfacción. El primer movimiento posibilita la comprensión, el segundo trata de hacer justicia a las diferencias culturales. En el caso de textos antiguos, esta arqueología del sentido debe exhumar los restos de lo que fue significativo y hacerlos presentes, convocar a los espíritus del pasado y hacerlos hablar aquí y ahora como si fueran ciudadanos modernos. Sus inquietudes y obsesiones no pueden ser las nuestras, pero revivirlas es el trabajo de toda historiografía. Este libro intentará hacer familiares los elementos simbólicos por medio de los cuales los budistas se imaginaron a sí mismos. Será por tanto un esfuerzo de reconstrucción de los ideales que crearon los budistas (y a los budistas) y una cartografía de ese mapa del mundo. Para entenderlos y hacer posible lo que el mādhyamika llamaría la ilusión del sentido, debemos salirnos de nosotros mismos e invadir la mente, los sueños, los anhelos de aquéllos, hacerlos nuestros, *comprenderlos* (contenerlos y entenderlos).

Mi interés por Nāgārjuna despertó al leer su *dictum* más célebre: "no hay diferencia alguna entre saṃsāra y nirvana" (MK: 25.19). Al principio creí que había leído mal. La frase venía a decir que el nirvana no es distinto del mundo del devenir. El ideal de la liberación del renacer (nirvāṇa) y el mundo cambiante de los fenómenos que nos ata a sucesivas reencarnaciones (saṃsāra) son la misma cosa. La serenidad del nirvana no es distinta del mundo del renacer, caracterizado por el sufrimiento y la ignorancia. El mundo de todos los días, ese mundo en el que amamos, luchamos, sufrimos y pensamos, es el mundo del nirvana; un mundo lleno de serenidad y paz. Las convulsiones del mundo son sólo aparentes.

Parecía entonces que para Nāgārjuna el nirvana no consistía en algo que pudiera alcanzarse (por estar *más allá* de los fenómenos), sino en el conocimiento (*más acá*) de la verdadera naturaleza de los fenómenos, y que en dicho conocimiento (paramārtha) cesaba su inquietud. ¿Cómo adivinar ese despertar en medio de la turbación y confusión del mundo? ¿Cómo no distraerse o perderse en la infinita variedad de los fenómenos y ver en ellos el lugar sereno donde acaba el sufrimiento?

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Es lícito considerar que Nāgārjuna fue un filósofo, aunque no trató de establecer un sistema filosófico, ni construyó una teoría del mundo. Sus empeños estuvieron orientados a la racionalización de un conjunto de doctrinas, prácticas y creencias que constituirían los fundamentos de una corriente de pensamiento llamada mahāyāna. Aunque algunos de los conceptos que configurarán esa corriente sólo se encuentran en Nāgārjuna de forma embrionaria. Muchas de estas ideas pueden deducirse de sus trabajos: se encuentran de forma implícita o incluso de forma explícita, pero no tienen un lugar central ni son desarrolladas (vṛtti) hasta sus últimas consecuencias. Me refiero a nociones como la habilidad en los medios (upāya-kauśalya), el voto del bodhisattva (praṇidhāna) y su relación con la dedicación del mérito (puṇya), la distinción entre significado explícito (nītārtha) y figurado (neyārtha) de los textos, e incluso la doctrina de las dos verdades (satyadvaya), que aparece esporádicamente. Sólo siglos más tarde todo este yacimiento será explotado por la literatura escolástica de comentarios.

Borges (1985: 46) cuenta que en la historia de la filosofía ha habido doctrinas, quizá falsas, que han ejercido un oscuro encanto sobre la imaginación de los hombres. Borges lista la doctrina platónica y pitagórica del tránsito del alma por numerosos cuerpos, la doctrina gnóstica de que el mundo es obra de un dios hostil o rudimentario, y bien podría haber incluido la doctrina del vacío de Nāgārjuna. Una doctrina que no se apoya en nada, por estar vacía, y que nada pretende proponer, pero que ha cautivado la imaginación de los hombres durante siglos.

Ese oscuro encanto que el vacío ha ejercido sobre la humana fantasía hizo célebre a Nāgārjuna y a sus seguidores. Porque, aunque parezca inverosímil, con dichos materiales vacíos se edificó una escuela filosófica cuya tradición se extiende por más de mil años y cuya influencia recorrió los valles de Cachemira, las cumbres del Tíbet, las estepas de Asia central, las grandes llanuras de China, la península de Corea y la isla de Japón.

MITIFICAR ES MISTIFICAR

La capacidad constructiva de la imaginación humana o los modos en los que la mente construye el mundo ha sido una de las principales preocupaciones del pensamiento filosófico:

> Cabe admirar al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente compleja: —ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho de telarañas, suficientemente liviano para

ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo (Nietzsche, 1994).

La literatura de la escuela madhyamaka será un esfuerzo por crear los medios para moldear dichas construcciones de acuerdo con los fines de la doctrina. La escolástica budista anterior a Nāgārjuna pasó muchos años atareada en construcciones conceptuales. Su fabricación fue lenta, elaborada y reducida a un grupo de expertos en la doctrina (abhidharma).[2] Las conjeturas fueron innumerables, los desacuerdos múltiples. Los concilios budistas separaban las escuelas en lugar de conciliarlas.

Nāgārjuna reflexionó que no sólo los escolásticos, sino que el pensamiento en general se pasa la vida construyendo teorías que acaban por idolatrarse.[3] Los materiales

[2] Abhidharma: "sobre la doctrina". Trabajos compuestos por la escolástica budista a modo de mapa del sendero (mārga), o manual de instrucciones para la realización de los fines budistas. El abhidharma compuesto de textos ordenados en función de ciertas categorías o temas, llamadas matrices (mātṛkā). Estas "matrices" son muy diversas e incluyen aspectos doctrinales (las nobles verdades), análisis de fenómenos psíquicos relacionados con la percepción (āyatana), estadios de la meditación (samādhi) y un largo etcétera.

[3] A estas creencias o teorías, el budismo las llama dṛṣṭi. El término puede significar creencia, opinión, conjetura, punto de vista. Tradicionalmente el budismo reconoce siete falsas opiniones: la creencia en el yo (ātman), la negación del karma, la creencia en lo eterno, la creencia en la nada, la adopción de otras reglas morales (śīla), la idea de que actos impropios pueden generar buen karma y la duda ante las verdades budistas. Otras clasificaciones listan sólo tres: la idea de que la existencia carece de causa, la idea de que las acciones no tienen efecto y el nihilismo. Nāgārjuna extiende la lista de las falsas opiniones a las opiniones en general. Para el mādhyamika toda opinión o punto de vista es pura conjetura y tiende a convertirse en un obstáculo en el camino hacia el

para esta arquitectura pueden ser muy diversos, aunque el cincel y la mano que los mueve son siempre los mismos: la mente y su tendencia natural a este tipo de labores. Entre esos ídolos los más usuales son personas, pero también acontecimientos, ideas y símbolos. Todos ellos igualmente vacíos. El resto de la vida humana consiste en un esfuerzo continuo por mantener al ídolo en lo alto o en lamentarse por su caída: siempre acaban cayendo.

Nāgārjuna considera este proceso como una falsificación de la realidad. Un velo (āvaraṇa) que nos impide ver la verdadera naturaleza de las cosas y que confunde (prapañca) nuestro mirar. Considera que tanto en la construcción del ídolo como en el sufrimiento que nos causa su caída se nos va la vida. Pero tiene el valor de afirmar que esa misma conjetura (lo nefasto de los ídolos), es otra conjetura más que no debe ser idealizada, aunque tiene una característica que la distingue de los otros puntos de vista: es útil (upāya). ¿Para qué? Para el logro del crecimiento espiritual y el acercamiento a la realización del ideal de la liberación (nirvāṇa).[4]

Con Nāgārjuna el pensamiento budista alcanza su madurez: se vuelve sobre sí mismo. Se reconoce la tendencia humana a rodear de extraordinaria estima determinadas teorías, doctrinas, personas o sucesos. Parecería que la persona no sería persona si no practicara el ejercicio

despertar. Pero de todas ellas hay una, la que ve el mundo como vacío, que, aunque igualmente vacía, es útil (upāya) para la salvación.

[4] Nirvana es el término más común utilizado por los budistas en su concepción del estado de liberación del sufrimiento y la reencarnación. Es una de las palabras budistas mejor conocidas fuera de Asia. La palabra "nirvana" se encuentra hoy día en casi todos los diccionarios de español y ha adquirido cierta pátina coloquial que le permite el acceso a ciertas conversaciones sin necesidad de aclaración previa, como si el hablante diera por sentado que sabe lo que significa realmente, a pesar de ser un término sobre el que los propios budistas nunca se han puesto del todo de acuerdo (Luis O. Gómez, glosario inédito).

de la mitificación. Este discurso nos dirá que ver las cosas en términos de esencias es falsificar la realidad. Y ello no sería un problema importante si no tuviera la consecuencia nefasta que siempre tiene: hacernos sufrir. Un sufrimiento que nos ata a la existencia y que impide nuestra liberación. Para la imaginación de India, la actividad humana construye, mediante las palabras, mediante los sueños, las acciones y los pensamientos, una suerte de artificio mental llamado karma. Ese karma, que nos ata y que nos hará sufrir, es el resultado, entre otras cosas, del apego a estos ídolos.

Pero hay una forma de convertir esta conjetura en algo mucho menos apresable. Algo con lo que no será posible fabricar el ídolo. Ese recurso hábil que pretende escapar a la mitificación toma la forma de una narración, de una "manera de hablar" y de una actitud. Unas prácticas discursivas que esquivarán incesantemente su reificación, un discurso que se ve a sí mismo descansando sobre el vacío: una retórica.[5]

Nāgārjuna tuvo la osadía de afirmar que tanto el Buda como su doctrina (dharma) y su comunidad eran vacías. Esto, que debió ser escandaloso en los inicios del mahāyāna, se convertiría después en un lugar común de la literatura religiosa. Nāgārjuna quiso además hacer de su doctrina una forma de estar en el mundo y una actitud hacia las ideas. También contribuyó a construir con ella un ideal (bodhisattva) y un espejismo, un lugar al que no es posible llegar pero que irresistiblemente nos atrae y

[5] Utilizo el término retórica sin asumir ninguna de las miserias que a menudo se le atribuyen. Considero aquí la retórica como instrumento que sirve a tres fines: *1)* persuadir; *2)* conmover; y *3)* deleitar o inspirar, y que está especialmente indicado para "el trabajo de la religión", del que hablaré más adelante. Sigo a Richard Rorty al considerar que no hay una diferencia esencial entre lógica y retórica (véase Epílogo).

mantiene viva nuestra marcha. Quiso hacer de su doctrina una promesa —el agua que refrescará nuestra garganta— que nunca acaba de cumplirse. En su elaboración no faltarán los productos de la retórica: conmoción, persuasión y deleite; del perfil de esa utopía hablará este libro.

FUENTES DE LA FILOSOFÍA DE NĀGĀRJUNA

Tanto la tradición como la mayoría de los especialistas contemporáneos atribuyen a Nāgārjuna la fundación de la escuela de la vía media (madhyamaka). Pero, ¿qué hay de la literatura que le precedió? ¿Qué tipos de trabajos lo inspiraron? ¿Ante qué formas de pensamiento reaccionó? Es tanto el hincapié que se hace en los aspectos fundacionales de este monje del siglo II que a veces se olvidan sus antecedentes hasta el punto incluso de negarle una de las prerrogativas de la tradición: el haber tenido un maestro (gurú).

En muchas de las reseñas sobre Nāgārjuna que aparecen en diccionarios, libros de texto, o manuales de enseñanza se dice que "los trabajos de Nāgārjuna son una sistematización de la literatura del 'Discernimiento Perfecto'" (prajñāpāramitā). Más que una sistematización, creo que se trata de dar forma de tratado (śāstra), a algunos de los contenidos de dichas colecciones de textos. A estas fuentes hay que añadir el *Acervo de joyas* (Ratnakūṭa).

El Ratnakūṭa que conoció Nāgārjuna probablemente consistía en las partes más antiguas del Mahāratnakūṭa, que es una de las colecciones de sūtra más antiguas del mahāyāna y pertenece a los llamados *Textos que todo lo abarcan* (Vaipulya-sūtra). Se trata de una compilación de 49 textos independientes que se conservan en traduc-

ciones chinas y tibetanas y desarrollan la idea de una vía media (madhyamaka). De estos textos es muy probable que Nāgārjuna conociera al menos el Kāśyapaparivarta. Hay un verso de *Fundamentos* que presupone otro del Ratṇakūṭa: "Los victoriosos anunciaron que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas, aquellos poseídos por la conjetura misma de la vacuidad, ésos son incurables" (MK: 13.8), concretamente el Kāsyapaparivarta. Y el método de Nāgārjuna basado en el análisis de los conceptos opuestos de una dicotomía aparece también de dicha fuente canónica.

El pensamiento de Nāgārjuna debe mucha de su inspiración y contenidos a la literatura del *Discernimiento perfecto* (prajñapāramitā). Los trabajos más antiguos de esta colección se remontan al siglo I antes de nuestra era, por lo que es muy posible que dichos textos circularan en los ambientes budistas antes del nacimiento de Nāgārjuna y que fueran conocidos (y apreciados) por el filósofo. Quizá el más antiguo es *El discernimiento perfecto en 8 000 [líneas]* (Aṣṭa-sāhasrikā-prañāpāramitā), que contiene fragmentos posiblemente anteriores al año 100 a.C. Su composición (hasta completar el texto que nos ha llegado) duró cerca de dos siglos. La mayoría de estos textos, aunque en prosa, llevan por título el número de versos que contienen (32 sílabas por verso o śloka).

La mayoría de los textos de la prajñāpāramitā son de carácter didáctico y tienen como interlocutor a Subhūti, uno de los 10 discípulos mayores del Buda histórico. Hablan de la realización de un discernimiento (prajñā) que es una sabiduría trascendente y liberadora. Dicho discernimiento es llamado la "madre de los vencedores" (jinānāṃ mātā), es decir, la madre de los Budas o Señora del discernimiento (Bhagavatī). Aunque originariamente

se escribieron en sánscrito, han llegado hasta nosotros por medio de sus traducciones chinas.

No sabemos con seguridad de dónde surgió la literatura de la prajñāpāramitā. Algunos investigadores sitúan su origen entre los mahāsāṇghika, al sur de India (Andhra Pradesh), cerca de uno de los centros más importantes del arte budista: Amarāvatī ("La residencia de los inmortales"). El monumento más importante de este conjunto es un gran túmulo relicario (stūpa) que, según la tradición, contenía los restos de Śākyamuni (el Buda histórico). Esta escuela tenía una prajñāpāramitā en prácrito que podría ser un antecedente de la sánscrita. Las doctrinas que el Kathāvatthu atribuye a los Andhraka son muy similares a las del mahāyāna y es posible que éste se desarrollara a partir de aquellas. Otros eruditos como Lamotte (1954: 386) ponen en duda el origen sureño de la prajñāpāramitā y la sitúan en el noroeste de India.

Para la tradición mahāyāna el contenido de estos textos procede del mismo Śākyamuni y fueron expuestos en el pico del buitre (Gṛdhra-kūṭa). En la colección de textos de la prajñāpāramitā se encuentran dos de los textos más conocidos y leídos de la literatura budista de todos los tiempos: el *Sūtra del diamante* (Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra) y el *Sūtra del corazón* (Maha-prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra). El primero data del siglo IV y es probablemente uno de los textos más profundos y sublimes de toda la literatura del mahāyāna. Enseña que el mundo fenoménico no es otra cosa que una ilusión; apela a una intuición que trasciende las convenciones de la lógica y desarrolla algunas de las consecuencias de ver las cosas sin esencia. El *Sūtra del corazón* ha tenido una gran presencia en Asia oriental, donde es recitado diariamente por los adeptos de numerosas escuelas. Formula con especial claridad y concisión

la doctrina del vacío y es muy apreciado entre los adeptos al zen. Tiene dos versiones, una corta y otra larga, y es muy popular en China y Japón. Otros textos de esta colección son: *Setecientas [líneas]* (Saptaśatikā), *Las estrofas que son un cúmulo de preciosas virtudes* (Ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā), *Las cien mil [líneas]* (Śatasāhasrikā).

Uno de los lugares comunes de esta literatura es la idea de que todo fenómeno y toda experiencia humana debe considerarse ilusoria (māyā). Si bien la idea del "yo" como algo aparente aparece ya en los nikāya, ahora la ilusión del mundo se extiende a todas las cosas y fenómenos, incluidos las tres cosas más sagradas del budismo: la doctrina (dharma), la comunidad monástica (saṅgha) y el mismo Buda. Incluso el estado de liberación del sufrimiento y la reencarnación, el nirvana, participa de la cualidad de lo ilusorio. Se dirá que hasta los seres completamente despiertos son meras ilusiones, meros sueños.

Hay también un interés en lo absoluto que aparece en términos como "asidad" (tathatā) y la idea de "los medios hábiles" (upāyakauśalya) toma un lugar central. Para aquél que ha progresado espiritualmente tanto en quehaceres como en pensamientos, estos "métodos" (upāya) se convierten en herramientas de una compasión que todo lo abarca y todo lo comprende. Otro de los temas es la dedicación del mérito (puṇya). El mérito es la base sobre la que se construye el discernimiento. El aspirante debe esforzarse en acumularlo y una vez obtenido, entregarlo a otro: el que renuncia al mérito lo adquiere. Y al renunciar a él lo transfiere a otros seres para ayudarlos en su búsqueda del despertar.[6]

[6] Los textos canónicos del mahāyāna son numerosos, en la literatura de la escuela madhyamaka son citados, entre otros, los siguientes: *La enseñanza de Vimalakīrti* (Vimalakīrti-nirdeśa), *El loto de la verdadera doctrina* (Sad-dharma-

LAS OBRAS DE NĀGĀRJUNA

Aunque la escolástica budista atribuyó un gran número de obras a Nāgārjuna, para los especialistas modernos la autenticidad de algunos de esos trabajos es más que dudosa. Dado el prestigio y la celebridad de Nāgārjuna, atribuirle un texto era una forma de autorizarlo y difundirlo. El texto era entonces incluido en las compilaciones y recensiones de los doxógrafos. Los monjes lo copiaban, los eruditos lo traducían y el texto se ponía a circular.

La autenticidad de los trabajos atribuidos por la tradición a Nāgārjuna ha sido tratada en varios estudios.[7] No hay un acuerdo total entre los especialistas pero sí acuerdos parciales. Para los propósitos de este trabajo configuraré un "autor" Nāgārjuna de la siguiente forma. Considero que el autor del trabajo que lleva por título *Fundamentos de la vía media* (Mūlamadhyamakakārikāḥ), conocido por la tradición como Nāgārjuna, es también el autor de otros siete trabajos.[8] Así pues la presente inves-

puṇḍarīka), *El misterio del Tathāgata* (Tathāgata-guhya), *Cúmulo de joyas* (Ratnamegha), *La encarnación en Lanka* (Laṅkāvatāra), *La planta de arroz* (Śālistamba) y *El rey de la concentración* (Samādhi-rāja).

[7] Una investigación más detallada sobre lo que puede considerarse el *corpus* de textos de Nāgārjuna, y que sólo coincide parcialmente con la que doy aquí, se encuentra en Ruegg, 1981; Nakamura, 1980; Lindtner, 1982; Tola y Dragonetti, 1990, 1995.

[8] En la elaboración del *corpus* nagarjuniano sigo el criterio de Gómez (2000a: 104-105n). El texto que servirá de base a este trabajo es su obra indiscutible, casi una definición del autor, con esto quiero decir que cuando hablamos de "Nāgārjuna" nos estamos refiriendo (sea quien fuere) al autor de Mūlamadhyamakakārikāḥ. Partiendo de este axioma y considerando que hay una referencia en Vigrahavyāvartanī a dicho texto, podemos considerar que ambos trabajos son del mismo autor. Tanto śūnyatā-saptatī como Yuktiṣaṣṭikā tienen frases idénticas a algunas de las que encontramos en los dos trabajos anteriores, Candrakīrti los lista entre las obras de Nāgārjuna y ambos han sido citados con frecuencia en la literatura madhyamaka, a falta de razón alguna

tigación sobre el pensamiento del autor de las kárikas considerará el siguiente *corpus* de textos:

1. *Fundamentos de la vía media*: Mūla-madhyamaka-kārikāḥ (MK).
2. *El sabio no discute*: Vigraha-vyāvartanī (VV).
3. *Setenta estrofas de la vacuidad*: Śūnyatā-saptatī (ŚS).
4. *Argumentación en sesenta estrofas*: Yukti-ṣaṣṭikā (YṢ).
5. *Guirnalda de joyas*: Ratnāvalī (RA).
6. *Epístola a un amigo*: Suhṛllekha (SL).
7. *Cuatro loas al Buda*: Catuḥ-stava (CS).
8. *Métodos de la discusión*: Vaidalya-prakaraṇa (VP).

No todos estos trabajos se conservan en sánscrito. Esta investigación tendrá como fuentes primarias los textos en sánscrito de MK, VV, RA (casi completo), CS (Lokātītastava y Acintyastava), YṢ (fragmentos) y seguirá las traducciones a lenguas modernas de los textos o fragmentos de textos que sólo se encuentran en tibetano: SL, VP, ŚS, así como las citas en sánscrito de los mismos que se encuentran dispersas en la literatura del madhyamaka.

Los contenidos de los trabajos del *corpus* nagarjuniano nos pueden dar una idea general sobre los temas de esta literatura escolástica, que incluyen lógica, cuestiones socio-

para dudar de su autoría, los consideramos obras de Nāgārjuna. La tradición hace suyos también las dos cartas reales: Ratnāvalī y Suhṛllekha, la certeza aquí es menor, pero dado que estos dos trabajos concuerdan tanto en contenido como en estilo con los ya citados, seguimos a la tradición adjudicándoselos a Nāgārjuna. Con los himnos del Catuḥstava ya nos movemos en un terreno más pantanoso, por sus contenidos considero que son de Nāgārjuna, aunque en este caso la incertidumbre es mayor. Respecto a Vaidalya-prakaraṇa, el uso de la dialéctica, al menos en lo que respecta a los medios de conocimiento (pramāṇa) y a los objetos (prameya), es idéntico al de Vigrahavyāvartanī, y dado que la relación entre esta dialéctica y la vacuidad es consistente con la que encontramos en Mūlamadhyamakakārikāḥ, la considero una obra de Nāgārjuna.

políticas, preocupaciones puramente escolásticas como la cuestión de la ortodoxia o de la autorización, cuestiones soteriológicas y epistemológicas y admoniciones morales.

La principal obra de Nāgārjuna es *Fundamentos de la vía media* (MK).[9] Es un texto polémico que analiza temas clásicos de la metafísica como la causalidad, el movimiento, el deseo, el espacio y el tiempo, junto a otros específicamente budistas como los factores de la personalidad (skandha), el Tathāgata (el Buda), el karma, la condicionalidad de conceptos y cosas (dharma), las tendencias mentales (saṃskāra), las turbaciones (kleśa) y las nobles verdades (āryasatya).

Es una de las obras más importantes de la historia de la metafísica de India y, como se dijo, es casi una definición del autor. El trabajo tiene un carácter escolástico que ha suscitado numerosos comentarios. Su método de análisis dialéctico creó escuela en la tradición filosófica budista. En los comentarios del ámbito cultural indo-tibetano se refieren a él como el Madhyamaka-śāstra. La palabra sánscrita śāstra puede significar "tratado", "instrucción", "manual de enseñanza", y designa todo un género literario. En la tradición budista los śāstra son tratados sobre cuestiones dogmáticas y filosóficas que intentan presentar de forma sistemática las doctrinas expuestas en los sūtra, que supuestamente registran la palabra del Buda.

No sabemos a ciencia cierta cuando fue escrito. Para la mayoría de los especialistas su composición debe situarse entre los años 150 y 250 d.C. Se trata pues de un texto relativamente temprano dentro de la tradición de tratados del mahāyāna y casi se podría decir que es uno

[9] Traducciones completas: Del sánscrito al inglés: Streng, 1967; Inada, 1970; Kalupahana, 1996. Del tibetano al inglés: Garfield, 1995. Del sánscrito al italiano: Gnoli, 1961. Del sánscrito al español: Arnau, 2004; Vélez de Cea, 2003.

de los tratados metafísicos más antiguos de la rica literatura sánscrita.

La obra está escrita en un tipo de estrofa llamada kárika (kārikā). Las kárikas son formulaciones de carácter sintético que siguen un metro que combina restricciones de sílabas y acentos. Se trata de una forma de escribir que comporta rasgos sincopados y que en el caso de Nāgārjuna es de suma elegancia y elocuencia.[10] Escribir filosofía siguiendo un metro fue una técnica habitual en el pensamiento de la India. Este tipo de literatura se escribía para ser recitada en voz alta y para ser estudiada y memorizada. El metro convenía a ambos propósitos.[11]

El trabajo en el que se aprecia con más claridad el método dialéctico de Nāgārjuna es *El sabio no discute* (VV).[12] El texto critica algunas de las categorías (padārtha) de la lógica clásica de la India, fundamentalmente las de la escuela nyāya. La obra está dividida en dos partes: la primera, compuesta de 20 estrofas (y sus respectivos comentarios), es una exposición consistente de las principales

[10] La escritura de Nāgārjuna, como la de muchos de los presocráticos, circula por la linde, que la tradición occidental se ha esforzado continuamente en demarcar, entre poesía y filosofía. Nāgārjuna comparte algo de la arrogancia del sofista y del poeta, pero tiene también la modestia de retirarse a los páramos de la prosa, como hace el filósofo (Joaquín Arnau Amo, comunicación personal).

[11] Para la tradición religiosa la palabra sagrada debía vivir en las memorias de los monjes, no en las páginas de un libro. Se trasmitía de forma oral, de maestro a discípulo. Ponerla por escrito significaba rebajarla. La escritura era considerada un trabajo inferior destinado a la contabilidad de los comerciantes o a los asuntos de gobierno. Para las cosas del espíritu sólo la memoria podía ser el recipiente adecuado. Aunque es casi seguro que en la época de Nāgārjuna ya se escribían los tratados en hojas de palma, el modo de componerlos seguía las directrices tradicionales. Esta costumbre se perdería con el tiempo y el miedo a perder algunos de los textos (*i. e.* por la muerte de aquél que lo había memorizado) llevaría a los monjes a ponerlos por escrito.

[12] Vigraha-vyāvartanī: literalmente: "Abandonando la discusión". Traducción al inglés en Johnston, 1990.

objeciones a la doctrina de la vacuidad. Lo más asombroso de este texto es que las objeciones que el propio Nāgārjuna pone en boca del crítico de la vacuidad son muy razonables y convincentes. La segunda parte, de 50 versos (y comentarios) es una réplica a dichas objeciones formuladas en la primera parte.

Las *Setenta estrofas de la vacuidad* (ŚS)[13] desarrolla algunos de los temas clásicos en Nāgārjuna: se extiende la noción de la vacuidad a todos los fenómenos y a todas las cosas. Esta generalización es resultado de la falta de naturaleza propia (o esencia), las cosas se apoyan unas en otras en una contingencia universal que es resultado de su naturaleza condicional. El sentido último enseñado por los budas es que si las cosas son vacías, ni se destruyen ni nacen, pues ¿qué nacería o qué se destruiría? Todo tiene pues la naturaleza y la serenidad del nirvana. La condicionalidad es la idea que abre las puertas del nirvana.

Bu-ston, historiador y compilador de textos que en el siglo XIV editó el canon budista tibetano, considera la *Argumentación en sesenta estrofas* (YṢ)[14] uno de los seis principales tratados de Nāgārjuna. El texto es uno de los más citados en la literatura del madhyamaka y trata los temas clásicos de esta escuela: la falta de realidad de la existencia y del mismo nirvana, la serenidad profunda del ir y venir de los fenómenos. Se dice que la existencia es como una ilusión mágica, el ignorante se asombra al ver las imágenes creadas por un mago, el sabio no, no las teme y no lo inquietan. Sabe que son meras ilusiones: lo mismo pasa con los fenómenos de cada día. Hay una cierta retórica muy típica de Nāgārjuna: "¿Qué sabio va a decir 'esto o aquello es verdadero', cuando no per-

[13] Tola y Dragonetti (trad.), 1990.
[14] Tola y Dragonetti (trad.), 1990.

cibe en ningún lugar ni un *esto* ni un *aquello*?" Al final se habla de la transferencia del mérito, un tema central del mahāyāna.

Hay dos trabajos que abordan temas sociopolíticos, el primero y más importante es *Guirnalda de joyas* (RA).[15] Es un tratado de gran valor para la historiografía. Es citado con frecuencia en la literatura del mahāyāna. Su estilo es el de un consejo al rey (rājā-parikathā), el monje (bhikṣu) se dirige al monarca y lo exhorta a gobernar el reino según el *dharma,* discutiendo una gran variedad de temas, desde cuestiones de orden moral y metafísico hasta asuntos sociales o políticos. La última parte es una exposición sobre la carrera del bodhisattva y sus votos. En el capítulo cuarto se aconseja al rey en asuntos sociales y la parte final es un manifiesto de los ideales del mahāyāna y una defensa apasionada de los mismos.

El otro se titula *Epístola a un amigo* (SL).[16] Se trata de un texto que raramente se cita en la literatura de la escuela madhyamaka de la India pero que ha tenido una gran trascendencia en Tíbet, donde se utiliza como libro de texto para los novicios en muchos monasterios. La carta (*lekha*) expone asuntos relacionados con la moral y es al mismo tiempo una exhortación a seguir la doctrina (*dharma*) tal y como se la concibe en el mahāyāna. Es muy probable que esta epístola estuviera dirigida al mismo rey para quien fue compuesta la Ratnāvali: Śatakarṇi. El texto contiene algunos detalles macabros de las torturas infernales que esperan a aquél que reincide en la mala vida. Y habla del sufrimiento inherente a cualquiera de las seis formas de existencia (gati) que imaginó la tradición budista, dicho sufrimiento alcanza incluso a los

[15] Tucci (trad./ed.), 1934.
[16] Kawamura (trad.), 1975.

dioses.[17] La doctrina de la vacuidad apenas se menciona aunque sí la preciosísima doctrina del origen condicionado (pratītyasamutpāda) y las cuestiones que no hace falta responder (avyakṛta). Hay una referencia al Buda Amitābha y a su paraíso de dicha (sukhāvatī) y otra a Avalokiteśvara, protector del mundo.

Las *Cuatro loas al Buda* (CS)[18] llevan por título: Niraupamyastava (Loa al Incomparable), Acintyastava (Loa al Inconcebible), Paramārthastava (Loa al sentido último) y Lokātītastava (Loa al que fue más allá del mundo). Encontramos algunas de sus estrofas diseminadas en la literatura budista posterior, por ejemplo en Bhāvaviveka (s. VI), Candrakīrti (s. VII) y Prajñākaramati (s. IX). El texto nos muestra a un Nāgārjuna devocional que "ateniéndose a la convención del mundo alaba con devoción al maestro (Buda)", los temas son los clásicos del madhyamaka: el Lokātītastava habla de la irrealidad del mundo, la imposibilidad de la percepción, lo relacional de todas las cosas, el carácter dependiente del sufrimiento, la vacuidad de los dharma, finalizando con la transferencia de mérito obtenida por la alabanza misma. El Niraupamyastava es fundamentalmente una exaltación del Buda, aunque también habla del mundo como creación mental, de la identidad del Buda con su doctrina (ambas vacías), y de la naturaleza apariencial del cuerpo del Buda, etc. La Acintyastava nombra entre otras cosas la imposibilidad del surgimiento, la relatividad e inexistencia de todo y ofrece una caracterización de la vacuidad. Por último el paramārthastava reconoce la imposibilidad de toda ala-

[17] Las seis formas de existencia son: personas, animales, semidioses (asura), espíritus hambrientos (preta), dioses (deva) y seres infernales (naraka). De estas seis formas en las que los seres pueden vivir la que reúne mejores condiciones para la adquisición del despertar (bodhi) y el logro del nirvana es la humana.

[18] Tola y Dragonetti (trad.), 1990.

banza del Buda desde el punto de vista de paramārtha, donde no existe la dualidad, ni la alabanza, ni su objeto.

Por último está un tratado de lógica, o mejor, un tratado contra una cierta lógica: *Métodos de la discusión* (VP).[19] Consiste en 73 textos breves (sūtra) seguidos de un comentario. El trabajo es una dura crítica de las categorías (padārtha) de la lógica del nyāya temprano.[20] El propósito y marco del trabajo se expone en la estrofa introductoria: "Para poner fin a la arrogancia de los lógicos (tārtika) que, llenos de presunción, triunfan en los debates; yo los haré añicos."[21] Y acto seguido se abre el tratado citando un pasaje célebre de los Nyāyasūtra. La intención del texto será dinamitar las categorías (padārtha) con las que el nyāya construye su lógica. Por ejemplo las nociones de medios de conocimiento (pramāṇa) y la de los objetos de dicho conocimiento (prameya). Se concluye que el objeto y medio de conocerlo se encuentran inseparablemente unidos y que por tanto no pueden establecerse de forma separada. Ambos carecen pues de naturaleza propia (svabhāva). Este tipo de argumento: la vinculación de entidades o conceptos que nunca debieron separarse ocurre en numerosos lugares de los *Fundamentos* y *El sabio no discute*, y aquí se aplica sucesivamente a las distintas categorías de la lógica.

Nāgārjuna como "autor"

El nombre del autor no es un elemento como otro cualquiera del discurso sino que ejerce un importante papel

[19] Tola y Dragonetti (trad.), 1995.

[20] El nyāya es uno de los seis sistemas filosóficos "ortodoxos" de la India. La palabra significa "lógica", "ciencia de la argumentación". La obra principal de esta escuela (Nyāyasūtra) se atribuye a Gotama, que seguramente fue posterior a Nāgārjuna, pero sus ideas ya existían en el pensamiento filosófico anterior.

[21] Sigo la traducción de la estrofa de Lindtner (1982: 87).

respecto al mismo discurso. A continuación resumiré (o extenderé) algunas ideas de Michel Foucault de su célebre artículo titulado: "¿Qué es un autor?" (1999a). La necesidad de este análisis, perfectamente pertinente para el estudio de autores del siglo XIX (de los que disponemos de una documentación extensa y confiable), es urgente en un caso como el de Nāgārjuna.

El nombre de autor sirve a varias funciones. El papel representado en la *ficción* del autor permite:

Reagrupar cierto número de textos: delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros: esto es lo que hicieron los comentaristas y doxógrafos de la escuela madhyamaka y esto es lo que hace la erudición contemporánea. Las diferentes tradiciones (india, china, tibetana, historiográfica moderna, etc.) reagruparán diferentes colecciones de textos y esto tendrá como consecuencia que trabajarán con diferentes "autores".

Esto es debido a que la función "autor" permite establecer una relación entre los textos: que un conjunto de textos haya sido colocado por doxógrafos y compiladores bajo el nombre de Nāgārjuna indica que la misma tradición escolástica establecía una relación de homogeneidad y filiación entre dichos trabajos, o de autentificación de unos por los otros y de explicación recíproca. Un trabajo explica a otro, si falta uno la explicación puede diferir y el autor "pensar" de otro modo.

El nombre de autor funciona además para caracterizar cierto modo de ser del discurso. El hecho de que se pueda decir: "esto fue dicho por Nāgārjuna" indica que dicho discurso ha de ser leído de un modo particular dado que tiene un cierto estatuto. Dicha palabra recibirá una atención diferente y en ella, si el autor es suficientemente importante (como en el caso de Nāgārjuna), se buscará el

sentido hasta encontrarlo aunque éste no sea fácilmente accesible.

Finalmente, el nombre del autor no se dirige, como lo hace el nombre propio, del interior del discurso a un individuo exterior que lo ha producido,

> [...] sino que corre, en algún modo, en el límite de los textos, que los recorta, que sigue sus aristas, que manifiesta su modo de ser o, por lo menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto de discursos, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura. El nombre del autor no está situado en el estado civil de los hombres, tampoco está situado en la ficción de la obra, está situado en la ruptura que instaura un cierto grupo de discursos y su modo de ser singular (Foucault, 1999a: 338).

Por tanto habrá discursos provistos de la "función autor", esa función caracterizará el modo de existencia de dicho discurso, su funcionamiento, su circulación y el modo en el que es leído. En el caso de la literatura religiosa de India, la función autor se hará notar de una forma más clara si cabe, pues al mito del autor habrá que añadir el del santo y toda una leyenda (véase Apéndice) de prodigios y maravillas.

La presente investigación considera a Nāgārjuna como el lugar donde ubicar el conjunto de obras que se enumeraron en la sección anterior y considera ese lugar como un lugar mítico, es decir, asume la ficción del autor y crea la suya propia. A las numerosas complicaciones con respecto a los materiales de los que dispone la historiografía, habría que añadir ésta.

LAS INTERPRETACIONES DE NĀGĀRJUNA

> Una nueva interpretación es a menudo una respuesta a un nuevo conjunto de preocupaciones e intereses críticos, no una solución a antiguos *puzzles* sin resolver o deficientemente resueltos. Visto así, la afición post-wittgensteiniana por el budismo madhyamaka no está menos condicionada por las tendencias de su tiempo que la fascinación con el vedānta advaita de finales del siglo XIX. Lo que parece que tenemos es una colección de inteligentes *misreadings* y eso puede ser suficiente.
>
> ANDREW TUCK (1990: 100)

Bernard Shaw escribió que resultaba ingenuo pedirle a un autor una explicación de su obra, pues bien podría ocurrir que esa explicación fuera precisamente lo que la obra buscaba.[22] Cualquier interpretación de Nāgārjuna participa de esa ingenuidad y ésta no es una excepción. A ese componente esencial de toda hermenéutica hay que añadir otras dificultades: la distancia histórica, geográfica y cultural que nos separa de lo que pudo ser el ámbito cultural de Nāgārjuna, la ausencia de datos sociológicos que permitan reconstruir su entorno social, la falta de datos biográficos sobre lo que pudo ser su vida, la fragilidad con la que el historiador señala cuáles fueron *realmente* sus trabajos, es decir, la ficción de su *obra* ya mencionada y la pregunta sobre cuál fue el papel de Nāgārjuna en la arena sociopolítica si es que hubo alguno.

Pero éstos no son los únicos problemas, Andrew Tuck (1990) ha mostrado en un breve y excelente libro la manera en la que, desde Schopenhauer hasta nuestros

[22] Bernard Shaw, *Quintessence of Ibsenism*, Nueva York, Bretanos, 1909, p. 59.

días, hemos utilizado a Nāgārjuna como vehículo para hablar de nosotros mismos. Es inevitable utilizar algún sistema de referencia a la hora de interpretar un texto: no es posible que el intérprete deje de lado todos sus condicionamientos culturales, biográficos, profesionales o psicológicos; esto carecería de sentido, pero sí está a su alcance admitir dichos condicionamientos, verse a sí mismo como leyendo un texto a la luz de necesidades y aspiraciones que no tienen por qué ser universales.

> Los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, de forma que inevitablemente distorsionarán la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyen las directrices iniciales de toda nuestra capacidad para experimentar, predisponen nuestra apertura al mundo. Son simplemente las condiciones por las que experimentamos algo y por las que nuestro encuentro con esa experiencia nos dice algo (Gadamer, 1977: 9).

El libro de Tuck nos guía a través de las diferentes formas en las que han sido recibidas las kárikas en Occidente y traza la historia de las discontinuidades en su interpretación. El idealismo del siglo XIX encontró sus propios intereses (las relaciones entre apariencia y realidad) reflejados en el pensamiento de las Upaniṣad, el vedānta y el madhyamaka, y leyó a Nāgārjuna como si fuera un trascendentalista kantiano. También hubo la tendencia a considerar a Nāgārjuna nihilista y las corrientes neo-kantiana y neohegeliana de pensamiento proyectaron sobre él la preocupación por las antinomias y lo absoluto. A éstas sucedieron, en la primera mitad del siglo XX, las interpretaciones que remarcaban los aspectos lógicos, llevadas

por el interés en la filosofía analítica del momento, hasta que esa tendencia derivó (bajo la influencia del último Wittgenstein) en la filosofía del lenguaje. Tuck nota acertadamente que es de esperar que ahora aparezcan interpretaciones deconstructivistas o postestructuralistas del pensamiento madhyamaka.

Dadas todas estas dificultades hay varias estrategias posibles. La primera, más moderada, consiste en hacer una mera glosa de los postulados y argumentos que Nāgārjuna presenta en sus trabajos, reconociendo que sabemos muy poco del universo ritual y cultural en el que estas proposiciones se insertaban. Esta primera opción no evita algunos de los problemas sobre los condicionamientos del intérprete (qué es importante y qué no) ni puede dar cuenta de las consecuencias que la función "autor" ha tenido en la recepción e interpretación de dicho trabajo.

La segunda opción más aventurada, es tratar de realizar un análisis de la doctrina y filosofía de Nāgārjuna sin limitarse a los parámetros que la reflexión escolástica ha impuesto a sus trabajos ni contentarse con una labor de sistematización de los mismos. "Seguir adelante a pesar de las dificultades inherentes al tema parece la única alternativa aceptable para aquéllos para quienes alguna (o todas) de las siguientes afirmaciones es cierta: *1)* Nāgārjuna fue históricamente importante; *2)* su trabajo tiene algún valor inherente; *3)* su obra puede enseñarnos algo sobre el fenómeno cultural llamado budismo y sobre la filosofía y la religión en general."[23]

El grado en el que mi trabajo ha sido influido por las ideas de Nietzsche, Borges, Foucault, Bruner, Kuhn, Wittgenstein, De Certeau, Steiner, Rorty y otros, se hará

[23] Gómez (2000a: 99).

pronto evidente. Ser consciente de los condicionamientos ideológicos, profesionales (el canon teórico de la disciplina) o psicológicos (biografía del intérprete) tiene algunas ventajas. Sitúa el trabajo en lo que Michel Foucault (1998) llamó la *episteme*, en lo que Thomas Kuhn (1982: 2001) ha llamado "paradigma" o "matriz disciplinaria" o lo que Stanley Fish (1980) prefiere llamar "comunidad interpretativa", y permite un tipo de diálogo y confrontación crítica que de otro modo no sería posible.

Este trabajo de investigación evitará pues caracterizar la interpretación que lleva a cabo como la *correcta* o *auténtica*. Renunciar a esa posibilidad no quiere decir que haya que renunciar a una relectura interesante o iluminadora del pensamiento de Nāgārjuna. La historiografía, como ha dicho De Certeau, es una ciencia donde el pasado se conjuga en presente. Reconocer que la tarea de la interpretación es necesariamente histórica y que toda historia es historia contemporánea tiene la ventaja de reforzar el vínculo con el lector. Asumir que la diferencia entre buenas y malas lecturas (*misreadings*)[24] es una cuestión de grado y no de género no quiere decir que el investigador no tenga toda una serie de reglas metodológicas y de

[24] El concepto inglés *misreading* puede traducirse al español como "mala lectura" o "mala interpretación" pero la frase tiene dos sentidos que no son exactamente sinónimos el uno del otro: *1)* como concepto de crítica literaria y poética, es el leer mal los modelos tradicionales o las creaciones de nuestros prototipos culturales a fin de imaginarse uno mismo como creador de algo nuevo, el parricidio edípico de Harold Bloom; *2)* cuando se extiende este sentido al proceso de interpretación (que Bloom llamó cabalístico), entonces es un concepto hermenéutico de la estética de la recepción (o, incluso, por extensión de las teorías postestructuralistas sobre la construcción de los significados y sentidos): el supuesto exceso o plétora de sentido inherente al texto no es sino la labor del lector que crea el texto al leerlo, el texto es "irresponsable" —así, toda lectura es mala lectura porque imagina la preexistencia de un texto y la fidelidad a ese texto cuando en realidad va creando el texto al leer y al interpretar (Gómez, comunicación personal).

herramientas de trabajo (acceso a las fuentes originales, conocimiento de las lenguas en las que dichas fuentes se expresan, comparación de documentos y restos arqueológicos, etc.) para descartar algunas lecturas y elegir otras. Un estudio como el de Tuck sugiere algo que considero lleva el espíritu de Nāgārjuna: "que nuestro acuerdo convencional sobre las reglas de interpretación —las reglas que nos dicen qué es pertinente y qué tipo de juicios son prejuicios perjudiciales— es todo menos constante".[25] Este acuerdo convencional es expresado en el pensamiento de Nāgārjuna con el término saṃvṛti, que bien se podría traducir como "sentido común".

> Es un lugar común de la erudición contemporánea que cualquier teoría o interpretación refleja necesariamente las suposiciones de su autor y sus lectores. Dado que los intereses y objetivos de los académicos cambian (de forma consciente o inconsciente) su lectura de los textos cambiará también. Hasta el punto de que sus lecturas son —a veces positivamente, otras negativamente, siempre productivamente— *isogéticas*: revelan mucho más de las opiniones de los académicos y su época que de la exégesis que supuestamente realizan (Tuck, 1990: v).

Reconocer la dependencia de las actualizaciones del *pensamiento* de Nāgārjuna a las necesidades contemporáneas podría conducir al mutismo o al escepticismo sobre la utilidad de este tipo de trabajo. La idea de la hermenéutica contemporánea según la cual nuestras mentes están condicionadas a ver los textos de cierta manera (los modos en los que el intérprete ha sido entrenado) podría

[25] Tuck (1990: VII).

verse también como una idea nagarjuniana. La negociación entre esa condicionalidad esencial (pratītyasamutpāda) y la autorización (la inserción de dicha interpretación en una tradición cultural) será uno de los temas del presente estudio.

Es cierto, como señala Tuck (1990: 96), que el reconocimiento de dicha condicionalidad puede llevar a dos posiciones extremas: *1)* la relativista, según la cual estamos confinados a comunidades culturales y no es posible una comprensión real entre diferentes culturas, periodos históricos e incluso individuos; y *2)* la "licenciosa" que, aceptando dicha condicionalidad inevitable, considera que todo vale y que uno puede leer los textos o las tradiciones como quiera. La primera rompe la posibilidad de la comunicación excusándose en la determinación cultural, la segunda hace de la ciencia de la interpretación una anarquía donde el sentido común puede peligrar.

Creo que el milagro o la maravilla del entendimiento es un fenómeno raro, pero no imposible. En la tensión esencial entre estos dos extremos (anta) radica la posibilidad no sólo de la libertad (en la anarquía no hay reglas que infringir o aceptar), sino de lo que nos une a los demás, que en el plano historiográfico es toda una tradición académica e institucional, pero que en el plano más personal puede significar la posibilidad de la comunicación y, por qué no decirlo, del amor. En esa tensión debe vivir todo trabajo intercultural, y de esa misma tensión debe sacar su fuerza creativa. La tensión no se resuelve, el investigador debe cargar con ella y convertirla en el signo distintivo de su trabajo.

Esta idea puede conectarse lógicamente con la vía media propuesta por el mādhyamika. Los budistas tuvieron mucho cuidado en que la doctrina del vacío no se

convirtiera en algo licencioso y que su amor por un sentido último incomunicable (paramārtha) pasara por y descansara en un sentido común comunicable (saṃvṛti). Apostar por esta vía media significa pues evitar el extremo licencioso del relativismo y evitar ese otro (más común y persistente) que cree en hechos incondicionados y lecturas objetivas de los textos. Esta opción pretende conservar algo de la libertad creativa de la licencia sin sacrificar los lazos que nos unen a los demás, a nuestro tiempo o al diálogo con otras interpretaciones, al tiempo que nos recuerda una de las características esenciales de todo lenguaje y de todo fenómeno religioso: la tensión entre lo público y lo privado, entre individuo y sociedad.

I. GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD

Uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar "lo que ya existía", el "eso mismo" de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.

MICHEL FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia.*

Si hubiera identidad entre la palabra y su objeto, el término "fuego" quemaría en la boca.

NĀGĀRJUNA, *Lokātītastava VII.*

GENEALOGÍAS

Hay un momento en la historia de las ideas del budismo, alrededor de los inicios de nuestra era, en el que en algunos círculos una vieja palabra, todavía por definir, toma

un lugar central y reclama la atención de todas las demás. Esa palabra, veterana actriz de la representación budista, aparece en escena para protagonizar un idilio con la crítica (la escolástica) que durará más de un milenio. Y ocurre que otros términos, como "dharma" o "skandha", hasta ese momento decisivos, empiezan a pasar a un segundo plano y comienzan poco a poco a orbitar en torno a ella.

Esa palabra es śūnyatā y generalmente se traduce por "vacuidad". El término se encontraba ya en la literatura, pero es con Nāgārjuna que adquiere el estatus de concepto y pasa a integrar muchos de los discursos filosóficos de esa corriente de pensamiento llamada mahāyāna. Entre los factores que han hecho posible su irrupción en la filosofía de la escolástica hay dos de los que voy a hablar aquí, primero un exquisito dominio de la gramática y la versificación del sánscrito; segundo, y dependiendo del primero, una enorme capacidad de seducción. Ambas cualidades convirtieron a Nāgārjuna en el más influyente de los pensadores budistas, admirado y comentado durante casi dos milenios, tanto en Oriente como en Occidente.

Es muy probable que los trabajos de Nāgārjuna fueran compuestos casi 600 años después de la muerte de Gautama Buda. Por tanto, si queremos seguir la formación del concepto deberemos remontarnos casi a los orígenes del budismo. Entre estos dos momentos se ha desarrollado mucho la especulación filosófica propiamente budista, muchas han sido las ideas arrojadas por la comunidad, muchos los concilios y las confrontaciones dialécticas. La lógica de India alcanza por estas fechas una de sus épocas doradas (luego tendría un renacimiento medieval), los debates han refinado los argumentos, las polémicas doctrinales han afilado las inteligencias y las dis-

tintas escuelas de pensamiento, tanto budistas como no budistas, han perfeccionado la formación y educación de sus discípulos.

Nāgārjuna descubre la palabra y la arroja al centro de la escena, la convierte en estrella de toda una constelación de conceptos. Pero veamos cómo ocurre esto. Sabemos que śūnyatā es una palabra vieja que acaba tomando, inesperadamente, un lugar central en el pensamiento del mahāyāna; la razón: el curso que habían seguido las ideas budistas hasta ese momento. Su aparición en escena se produce gracias a toda una serie de causas y condiciones y de tales circunstancias vamos a habla ahora.

La palabra "vacuidad" aparece en varios lugares de la literatura de los nikāya y los āgama. En esos textos sirve para designar, por ejemplo: *1)* estadios avanzados de la meditación; *2)* la no existencia del yo (ātman); o *3)* la ausencia de elementos distorsionadores (kleśa) como el odio, la ignorancia y la codicia en el estado de nirvana.

Más adelante una literatura posterior, la de la prajñāpāramitā, haciendo uso de un discurso propenso a la paradoja, describe la vacuidad como la verdadera naturaleza de todo lo existente, de todos los seres, de todas las conciencias, de todos los pensamientos. Todos los objetos del deseo y el deseo mismo son vacíos. Así como la aspiración espiritual más recogida y sincera, la misma enseñanza budista (dharma) o el propio Buda.

Pero estas vacuidades no son todavía la de Nāgārjuna. Con nuestro pensador, la palabra adquiere por primera vez un estatus filosófico. Su nueva condición servirá para la renovación del pensamiento budista y producirá más de un milenio de interpretaciones y hermenéuticas. Una tradición de comentarios que alcanzará no sólo a la escolástica de India (escuelas svātantrika y prāsaṅgika), sino

también a corrientes de pensamiento de China (Sanlun y Tiantai), de Japón (Tendai y Kegon), de Tíbet y de Corea.

La influencia de Nāgārjuna se extenderá también al discurso contemporáneo sobre el budismo, tanto oriental como occidental. Algunos trabajos reexaminarán el antiguo concepto de vacuidad a la luz de otros conceptos modernos o de algunas de las nociones sobre el lenguaje de pensadores como Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein. Ya hemos visto cómo Andrew Tuck (1990) asoció la interpretación moderna de Nāgārjuna con los intereses filosóficos y las corrientes de pensamiento en las que respira el trabajo del intérprete, cualquiera que éstas sean. No podía ser de otro modo. Toda crítica literaria es ya literatura comparada. Así, a finales del siglo XIX en Europa Nāgārjuna fue considerado un nihilista; a mediados del siglo XX, bajo la influencia de la filosofía analítica, fue un lógico y un escéptico. Y más recientemente, el postestructuralismo y la deconstrucción han orquestado nuevas interpretaciones de Nāgārjuna en sintonía con sus propios supuestos. Como el insecto que se disfraza para sobrevivir y adopta la apariencia de su entorno, la capacidad mimética del discurso de este monje del siglo II para producir diferentes versiones de sí mismo (un sí mismo vacío) ha resultado asombrosa.

Pero estas transformaciones no sólo se limitan a las interpretaciones modernas occidentales, la propia tradición budista *traicionará* el estatus filosófico que Nāgārjuna dio a la palabra "śūnyatā". Algunos ejemplos de estas traiciones son la colección de textos llamada *Embrión del tathāgata* (Tathāgata-garbha) donde se dice que la vacuidad es diferente a diferentes niveles y que hay cosas, como la gnosis del Buda, que son puras y permanentes. O por las tradiciones tibetanas, que hablarán de vacuidad

intrínseca y extrínseca. O por las tradiciones tántricas, que verán en la vacuidad la naturaleza adamantina de la realidad, de la que surgen los mundos y los seres, los mandalas y los dioses, y retornan a ella, tanto en la realidad como en la meditación.

He hablado, muy al estilo de Nāgārjuna, de las causas y condiciones que dieron lugar al surgimiento de "śūnyatā", pero todavía está por explicar en qué consistieron esas causas y esas condiciones. Para recontar la historia retrospectiva de "śūnyatā" y el modo en el que se convirtió en estrella (en torno a la cual girará toda una constelación de conceptos), seguiré en líneas generales la más sintética e inteligente de todas sus biografías, la que escribió Louis de la Vallée Poussin para la *Encyclopedia of Religion and Ethics,* editada por James Hastings y que aparece bajo la entrada "madhyamaka".

La historia dice así: Śākyamuni describió su enseñanza como un camino (mārga), como una senda que había que recorrer. Y ese camino, dicen los textos, era una "vía media" (madhyama-praṭipadā) que rechazaba los extremos de un excesivo rigor ascético y una demasiado fácil vida secular. Este mensaje de moderación condenaba también ideas extremas como "todo existe" y "nada existe"; o "la persona son sus sensaciones" y "la persona es algo diferente de sus sensaciones"; o "el Buda existe después de la muerte" y "el Buda no existe después de la muerte". E incluso algunos textos de los nikāya fueron más lejos al afirmar que la "vía media" significaba "una vía entre ciertas afirmaciones y ciertas negaciones". El camino discurre pues, según estos textos, entre dos extremos, entre la búsqueda desenfrenada del placer y la práctica obsesiva del ascetismo; entre la idea de que todo existe y la idea nihilista de que nada es; entre la idea de

que los seres existirán eternamente y la idea de que serán aniquilados.

Los budistas se dieron cuenta de que la palabra misma (cada palabra) crea la condición de su opuesto y existe frente a él. Así, muchas de las palabras que utilizamos como referentes de nuestros deseos o de nuestros discursos tienen su antónimo. Las palabras establecen polaridades que pueden ser ontológicas ("nada existe" o "todo existe"), psicológicas ("la persona son sus sensaciones" o "la persona no son sus sensaciones") o metafísicas ("el Buda existe después de la muere" o "el Buda no existe después de la muerte"). En cierto sentido esta vía media puede considerarse el primer síntoma de la desconfianza budista hacia el lenguaje, desconfianza que alcanzará su clímax en la tradición zen y sus usos del kōan.

Tras la muerte de Gautama Buda, la especulación posterior reflexionó que el hombre, como el resto de las cosas, estaba constituido por series de "dharmas". Cada pensamiento, cada movimiento de la voluntad o del deseo, cada sensación es un dharma. El cuerpo está compuesto por dharmas materiales, todo aquello que puede percibirse: el sonido, el color, el olor, etc., son conjuntos de dharmas materiales. Los órganos de los sentidos (indriya) y la mente (mana) son también dharmas, pero están constituidos por una materia sutil. Las distorsiones (kleśa) que turban la mente (la codicia, la ceguera y el odio) son también dharmas mentales pues van asociados al pensamiento.

La literatura usa el ejemplo del carro para explicar esta naturaleza compuesta (saṃskṛta) de todas las cosas. El argumento ocurre en un texto pāli titulado *Las enseñanzas de Milinda* (Milinda-pañño). Imaginemos un carro al que le quitamos las ruedas. ¿Sigue siendo un *carro*? ¿O podríamos referirnos a él todavía como *un carro sin ruedas*? Quizá

podríamos decir que sí, que es un carro sin ruedas, porque todavía podemos reconocerlo como carro. Supongamos ahora que le quitamos las varas que sirven para enganchar el tiro y el yugo. ¿Seguimos viendo un carro? ¿O podríamos decir que es sólo un bastidor con listones que pertenecía a un carro? La pregunta que se plantea es: ¿Cuántos de los elementos de una cosa podemos quitarle a la cosa sin que pierda el nombre que la designa? ¿Cuántos elementos hay que sustraerle para que deje de ser el referente que antes era de la palabra "carro"?

Así como el carro no es sino una colección de partes: bastidor, varas, yugo, ruedas, etc.; el ser humano, como el resto de las cosas, no es sino una colección de realidades elementales, materiales y espirituales que, todas juntas, constituyen su seudoidentidad. Al margen de todos esos dharmas (que sí son reales), tanto el hombre como el carro tienen sólo una existencia imaginaria, una existencia que no es tal. Ambos existen sólo como designaciones convencionales (prajñapti). Al margen de los dharmas los seres son sólo "palabras". El mundo es así una ilusión creada por los dharmas, que nos hacen ver "carros" y "personas" donde en realidad sólo existen combinaciones fugaces de elementos (los mismos dharmas) que surgen y desaparecen.

Se dirá entonces que ninguna de estas realidades elementales existe de manera aislada, sino que cada dharma se combina con otros dharmas y que la complejidad de dichas asociaciones varía en las diferentes formas de existencia.

La especulación budista del abhidharma[1] consideraba que estos dharmas eran lo único real en el mundo y

[1] Abhidharma: Sobre (abhi) la doctrina (dharma). Trabajos compuestos por la escolástica budista en los que se interpreta la doctrina y se explican los sūtra, dichas explicaciones pueden incluir instrucciones para la realización de

que nada existía aparte de estas realidades elementales. Pero, a diferencia del atomismo griego, estos elementos constitutivos de la realidad existían sólo de forma instantánea; los dharmas perecían justo en el momento mismo de nacer, y eran reemplazados por otros. Es decir, la naturaleza de estas entidades no sólo era impermanente (anitya) sino también instantánea (kṣaṇika). La escolástica del abhidharma consideraba que no hay apenas distinción entre una piedra y un ser humano, ambos eran colecciones de dharmas más o menos complejas.[2] Esas colecciones van constituyendo series donde los dharmas se renuevan a sí mismos. En el caso de la piedra los dharmas no se renuevan tan rápidamente como en el caso de un ser vivo, donde son sustituidos unos por otros casi instantáneamente.

Pero lo decisivo de esta manera de pensar, lo importante para la biografía de śūnyatā que estamos tratando de contar, es que la aparición o desaparición de cada dharma está sujeta a causas y condiciones. Cada dharma es causa de otros dharmas y a su vez efecto de dharmas anteriores. Las causas no son únicas, los efectos tampoco. Cuando algo se produce hay una conspiración de causas y condiciones. Una forma sintética de expresar esta condicionalidad de los dharmas y las mutuas influencias que ejercen unos sobre otros fue la noción de "origen condicionado" (pratītyasamutpāda).

los fines budistas. Los textos están ordenados en función de ciertas categorías o temas llamadas matrices (mātṛkā). Estas "matrices" son muy diversas e incluyen aspectos doctrinales como las nobles verdades (āryasatya), análisis de fenómenos psíquicos relacionados con la percepción (āyatana) y estados de la meditación (samādhi). Hay un abhidharma de la escuela theravāda, escrito en pāli, que recibió de Buddhagoṣa su forma definitiva y comprende siete libros, y hay otro de la escuela sarvāstivāda que fue comentado por Vasubandhu en su *Tesoro de la doctrina* (Abhidharmakośa).

[2] Reminiscencia del discurso de la genética contemporánea sobre el ADN: no hay una gran diferencia, en términos de ADN, entre un ratón y un ser humano.

El término pratītyasamutpāda puede traducirse, según el contexto, como "origen condicionado", "relacionalidad", o "contingencia". Es un término abstracto de carácter filosófico que usó el discurso budista para referirse al hecho de que la existencia de cualquier cosa o fenómeno se origina y depende de otras cosas o fenómenos y, aunque estas últimas puedan ser consideradas como las causas y condiciones del hecho producido, son a su vez el resultado (efecto) de unas causas anteriores. De acuerdo con la visión budista el "origen condicionado" describe el modo en el que las cosas son. Este término será central a la filosofía del madhyamaka y su aparición seguramente es un efecto de ese hacer hincapié en las asociaciones de dharmas de la literatura anterior, que remarcó la naturaleza interdependiente de todo lo existente. Pero no adelantemos acontecimientos.

Decíamos que los dharmas se renuevan unos a otros. En el curso de nuestra existencia los órganos de los sentidos se renuevan a sí mismos, la manera de ver el mundo se transforma, el ordenamiento de la experiencia evoluciona o degenera. Lo mismo ocurre con nuestra voluntad o nuestros deseos, que generan constantemente dharmas. Pero esa voluntad y esos deseos pueden ser controlados por el discernimiento (prajñā), y ese juicio es susceptible de entrenarse mediante la meditación y toda una serie de prácticas de la cultura mental (bhāvanā). Estas prácticas pretenden la deconstrucción del deseo y eliminar las huellas o trazas que las pasiones dejan en la mente para evitar que causen nuevos anhelos. Una vez eliminado el fruto de la acción, el karma ha perdido su capacidad de reproducción y es entonces cuando es posible la liberación.

Éstas eran las ideas del budismo antiguo, que pueden encapsularse en dos conceptos: *1)* pudgala-nairātmya: la

inexistencia del yo (en términos de naturaleza propia); y 2) dharma-kṣaṇikatva: la existencia, fugaz y transitoria, de los dharmas. Ambas ideas pertenecían a la escolástica del abhidharma sarvāstivāda y theravāda. Con la llegada de Nāgārjuna se inicia una crítica severa de ambas concepciones, sobre todo de la segunda, aunque la primera sufrirá también otra vuelta de tuerca.[3]

Uno de los argumentos de Nāgārjuna será que esta concepción del abhidharma no es una "vía media", que no está libre de los dos extremos de eternidad (śaśvata) y aniquilación (uccheda). Pues según esta interpretación el nirvana es la aniquilación de una serie de pensamientos y la destrucción del karma generado por los deseos y la voluntad. Otra de sus críticas consistirá en llevar hasta el límite la primera de estas nociones del budismo antiguo: la falta de naturaleza propia de la persona. Nāgārjuna extenderá esta carencia a todos los dharmas en general, reclamando haber encontrado la verdadera "vía media". Se niega entonces la realidad no sólo a la persona que sufre, sino al sufrimiento mismo. La radicalidad de esta propuesta descansa en que esa falta de naturaleza propia se extiende al mismo Buda, a su doctrina, e incluso a la enseñanza del propio Nāgārjuna. El filósofo deconstruye su propio discurso y lo presenta como vacío. Hablaremos de ello más adelante, por ahora sólo adelantaremos

[3] Etienne Lamotte (1944), ha ofrecido argumentos convincentes que apoyan la idea de que Nāgārjuna dirige sus críticas a un tratado del abhidharma sarvāstivāda: el Mahāvibhaṣā: el "Gran (texto de las) Opciones", que fue compuesto para el concilio del rey Kaniṣka como un comentario del Jñanaprasthāna. El original sánscrito se ha perdido y lo conocemos por medio de las traducciones chinas, entre ellas la de Xuanzang. La metodología del texto consiste en presentar todas las opiniones atribuidas a los maestros en cada punto de controversia filosófica y extraer de ellas una conclusión adecuada. La mera presencia del texto sugiere grandes diferencias de opinión entre los pensadores sarvāstivāda de la época.

que en *El sabio no discute* (Vigraha-vyāvartanī), Nāgārjuna explica que esta consideración no hace inútiles a las palabras, que el discurso sea tan vacío como el resto de las cosas no impide que pueda servir como herramienta o medio (upāya) para el logro de los fines budistas.

Según la escolástica del abhidharma, contra la que Nāgārjuna apuntala el edificio de su discurso, los seres y las cosas están compuestos de dharmas sustanciales. Para alcanzar el nirvana se deben seguir los métodos antiguos: eliminar los dharmas asociados al deseo para evitar que generen nuevos dharmas; e insertar en su lugar los dharmas del conocimiento que destruyen el deseo y que impiden la reproducción de estos dharmas. Pero, razona Nāgārjuna, así no se libera uno de la existencia, pues la existencia carece de realidad en sí misma, dado que esos dharmas no existen con una naturaleza propia. Así se pone fin a un proceso de dharmas vacíos que reproducen otros dharmas vacíos. Saber esto es importante pues reconocer la vacuidad de los dharmas es esencial para detener su renovación. Advertir su falta de realidad, su falta de naturaleza propia, se convierte en condición necesaria para la liberación.

La ilusión mágica (māyā) en el discurso budista

La palabra sánscrita con la que Nāgārjuna designa la ilusión mágica, māyā, tiene raíz indoeuropea. El término aparece ya en el Ṛg-veda, donde se refiere a una de las armas con las que el dios Indra ciega y confunde a sus enemigos: una red (indra-jāla) que le permite hacerse invisible e inducir en ellos falsas percepciones o alucinaciones. De ahí que usualmente lleve los sentidos de "enga-

ño", "encanto", "artificio", "truco", "hechizo", "arte o acto de magia".

Más tarde, en el budismo de los āgama y los nikāya, el término designa los poderes de los magos y los taumaturgos; y también los poderes de aquellos miembros de la comunidad budista que han logrado poderes extraordinarios como resultado de la práctica del samādhi: los abhijñā o siddhi. A veces se puede referir también a la ilusión de un yo sustancial, en cuyo caso es una explicación metafórica de cómo puede surgir la idea del yo y lo mío entre fenómenos que no permiten apropiación alguna, que no constituyen un yo y a los que no es posible referirse como míos.

Para el mahāyāna el mago o taumaturgo (māyākarin) es un epíteto de los budas, los bodhisattva y los siddha. Indica tanto su capacidad de adaptación y su destreza en las estrategias de salvación (upāya), como la destreza y el poder de la magia, como atributos literales y concretos del santo budista. Además, en el mahāyāna se incluyen los fenómenos de māyā (trucos de magia, creaciones de prestidigitación o ilusionismo mágico) entre las 10 metáforas o símiles (upamā) que explican la ilusión de la realidad sobre un fondo vacío. Este último uso del vocablo está entrelazado con el de "persona creada por arte de magia" (nirmita).

El concepto de māyā se convierte en una de las claves de la representación de la realidad física y espiritual en el madhyamaka temprano. Nāgārjuna adopta el término y le da un giro extendiendo su significado a todo fenómeno y doctrina: cualquier afirmación es una afirmación *engañosa*. Con esto se quiere decir que ninguna afirmación tiene realidad en sí misma, por estar sujeta a causas y condiciones, o, como diríamos hoy, por estar inscrita en

una red de textos (intertextualidad) a los que hace referencia y de los que es un efecto.[4] Las afirmaciones, doctrinales o del lenguaje corriente, son resultado de una conspiración de causas y condiciones que en la mayoría de los casos no tenemos presentes o desconocemos. Es en este sentido que son ilusiones. Incluso la doctrina de la vacuidad tiene la naturaleza de la ilusión (deconstruyéndose a sí misma) y puede por ello considerarse parte de māyā.[5]

Nāgārjuna utiliza la metáfora en un sentido filosófico para referirse al mundo del devenir (la existencia de las cosas es una ilusión) en sus *Fundamentos de la vía media* y en una obra posterior, *El sabio no discute*, apunta su sentido soteriológico utilizando una argumentación lógica basada en presupuestos y reglas del debate filosófico de su tiempo. Más adelante haremos un repaso detallado a estos usos de la metáfora.

Posteriormente, como ya se dijo, la metáfora del mago y sus poderes pasará a designar la facultad creadora y adaptadora de los budas y los bodhisattva, que son magos porque conocen la ilusión del mundo y se amoldan gustosamente a ella con el fin de ayudar a los seres vivos que sufren por creer que la ilusión de la existencia es una

[4] Esa naturaleza contingente de la ideas tiene su razón de ser en los libros que uno ha leído (o en los que uno ha caído), la educación recibida, la lengua que uno habla y los supuestos filosóficos de la comunidad en que se habita. Todos ellos se nos cuelan subrepticiamente cuando nos ponemos a hablar.

[5] Así, *El sabio no discute* (23) explica: "Supongamos que un hombre artificial previene a otro hombre artificial de hacer algo, o que un mago creado por un mago debiera prevenir a otro mago creado por su propia magia de actuar de cierta manera. Aquí el hombre artificial que es prevenido es vacío y el que previene también es vacío, el mago prevenido es tan vacío como el que previene. Del mismo modo es posible mi negación de la naturaleza intrínseca de las cosas, incluso aunque esta aserción mía sea vacía. Así, tu objeción: 'Debido a la vacuidad de tu afirmación no es posible la negación de la naturaleza propia de las cosas', carece de fundamento."

realidad última y fundamental. Así, el concepto de māyā quedará asociado a la soteriología (especialmente en el mahāyāna medio de la India) y a uno de sus conceptos fundamentales: el de los medios (upāya) para avanzar en el camino hacia el despertar.

El término pasará con el tiempo al hinduismo, adquiriendo una importancia fundamental en la filosofía vedānta no dualista (advaita).

LA FALSA PRISIÓN

El mādhyamika observa, a diferencia de sus antecesores, que lo que se produce por causas y condiciones no se produce por sí mismo, por lo que no puede existir en sí mismo. Todas las cosas comparten esa misma condición: la falta de naturaleza propia. Las cosas se apoyan unas en otras y no hay nada que sea independiente de lo que lo rodea o que pueda existir de manera autónoma. Estas ideas cristalizan en la noción de pratītyasamutpāda antes mencionada, viejo concepto del que Nāgārjuna se apropiará y que tendrá una importancia fundamental en la tradición filosófica mādhyamika. Nāgārjuna declara que dado que todas las cosas tienen un origen condicionado son vacías (MK: 24.18), y dado que ninguna cosa o fenómeno existe con naturaleza propia no se puede decir que haya algo no vacío.

Así *surge* la "vacuidad", en el sentido del madhyamaka temprano, sin naturaleza propia, originada, como el resto de las cosas, por causas y condiciones. Su repentina aparición es el resultado de la cristalización de condiciones muy diversas: discursos atribuidos al Buda histórico; polémicas doctrinales; tratados escolásticos; entrenamiento

y formación doctrinal de los monjes; capacidades discursivas, gramaticales y de versificación del sánscrito; búsqueda de prestigio, autoridad y poder; dominio de la lógica y los métodos de persuasión; leyendas de la tradición budista; y todo un conjunto de supuestos pan-indios sobre la naturaleza de la existencia. Pero sean cuales fueren esas causas, lo importante es que es esa condición contingente lo que convierte a la "vacuidad" en algo tan vacío como el resto de las cosas.

Vemos así como la vacuidad en el sentido de Nāgārjuna no puede ser la nada o algún tipo de absoluto inexpresable más allá del lenguaje. Hacer de la vacuidad un absoluto es caer en el peor de los errores, agarrar a la serpiente por la cola (MK: 24.11). Para Nāgārjuna es claro que la vacuidad no es ni la "Nada" ni un "Principio trascendente". La vacuidad no quiere mayúsculas ni es algo que esté más allá de los fenómenos, al contrario, es la característica misma de los fenómenos, la textura de eso que llamamos realidad y que Nāgārjuna prefiere llamar ilusión.

Si la vacuidad no está "más allá" del discurso, del lenguaje o la realidad fenoménica (aunque se describa de manera paradójica: "la esencia de todas las cosas es su falta de esencia"); si śūnyatā es la característica *fundamental* de la existencia (saṃsāra); si el término caracteriza tanto a la realidad de todos los días como al nirvana; eso quiere decir que saṃsāra es una falsa prisión, que la existencia comparte la misma naturaleza que la liberación.

La soteriología budista se reformulará en otros términos, el camino budista ya no es un camino de fugitivos (que tratan de escapar del saṃsāra), y el nirvana no se concibe como "liberación" sino como "despertar", aquí y ahora. Esta idea tendrá una enorme influencia en el ideal del hombre trazado posteriormente en el mahāyāna.

El bodhisattva ya no buscará escapar del océano de las existencias, sino que surcará indefinidamente sus aguas en busca de seres a los que rescatar.

La palabra śūnyatā, como era de esperar, condicionada y afectada por otros discursos, no se mantendrá estable. La misma falta de esencia que denuncia la hará cambiar, convertirse en otra cosa, y será reformulada y entendida de maneras diferentes, extrañas a la significación que Nāgārjuna daba al concepto. Sin embargo estas formas *erróneas* de entender el término no serán contrarias al espíritu mismo de la vacuidad. De ahí que el mismo Nāgārjuna afirme que "refutar la vacuidad es en realidad defenderla" (MK: 4.8).

En algunos casos el término perderá su estatus filosófico para ganar uno religioso. Algunas veces la vacuidad será entendida como la nada, otras como un principio trascendente, indefinible e inmanente a todo lo ilusorio. Incluso algunos trabajos arrojarán sobre ella un significado místico. En el madhyamaka tardío la palabra será asociada con el término tántrico vajra.

Aunque para Nāgārjuna y el madhyamaka temprano la noción de vacuidad no significaba nada de esto, algunos de estos usos olvidaron que el mismo término prohibía ciertos tipos de relación con él, entre ellos, su reificación. Al haber sido producida por causas y condiciones, la vacuidad debe considerarse como una mera abstracción, como una simple palabra que, como las demás, estará sujeta al tiempo, a las luchas por el estatuto de lo verdadero y a las derivas de toda práctica discursiva.

De nuevo nos encontramos aquí con el carácter paradójico de la vía media: por un lado hay que reconocer la importancia de la vacuidad, dado que todo lo que existe es vacío, por el otro hay que percatarse de su falta de im-

portancia, ya que la vacuidad es una palabra como cualquier otra. Considerar, tener en la mente y cultivar estas dos opciones es situarse ya en la vía media. Mientras que identificar la vacuidad con la nada o con un absoluto trascendente es perder de vista esa vía media o confundirla con algo que no es.

La metáfora como lugar de encuentro

Si el océano de las existencias, saṃsāra, es un complejo proceso en el que no existen dharmas en sí mismos, si no hay nada que tenga una realidad independiente del resto de las cosas, "existir" y "depender" pasan a ser el mismo verbo. Esa interacción de los dharmas se asocia con la ilusión mágica (māyopama), la imagen reflejada en un espejo (pratibimba), el espejismo (marīci) y el sueño (svapna).[6] Estas metáforas expresan la dependencia misma de todo lo existente, pues los efectos que producen sólo pueden explicarse mediante algún tipo de asociación. No es difícil reconocer la irrealidad en la imagen reflejada, en la visión del agua en el desierto o en la bestia que nos acecha en el sueño. En todos estos ejemplos se juntan lo verdadero y lo falso. Son ciertas las agonías de la carrera, falsa la persecución de la bestia; es cierta la sed, falsa el agua que se divisa; es cierto que esa imagen es la de un hombre, falso que sea un hombre. Sueño y vigilia comparten esa naturaleza dual.

Estas metáforas pueden leerse como el intento de establecer los procedimientos de una cierta cultura mental.

[6] La imagen reflejada en un espejo: pratibimbopama [MK: 23.9]; y el espejismo, ver agua donde no la hay: mṛgatṛṣnāyāṃ jalagrāhaḥ [VV: 13, 65, 67] o marīci [MK: 17.33, 23.7] y el sueño: svapna [MK: 7.34, 17.33, 23.8].

Nāgārjuna remarca los aspectos que el sueño comparte con la vigilia y los asocia a los efectos producidos por la ignorancia (avidyā). En el sueño actuamos sin querer, queremos sin poder, sabemos cosas que nunca hemos visto, vemos sin prever. Nada muy diferente a la persona dominada por las pasiones.

Si la vacuidad es la contingencia natural de todo fenómeno, cosa o pensamiento, de todo deseo, anhelo o conocimiento, esas figuras metafóricas son la mejor forma de expresarla. Estas *ilusiones* (ópticas, oníricas) comparten la condición misma de toda metáfora (y quizá de todo lenguaje). Señalan un lugar de encuentro. Toda palabra y toda afirmación, al ser originadas en dependencia, carecen de una naturaleza propia, incluso la afirmación de que "todas las cosas son vacías" (VV: 24). Pero no sólo es el error de estas ilusiones el que surge en dependencia, también la verdad de la percepción correcta.[7]

Nāgārjuna es consciente de algunas de las objeciones a esta forma de ver las cosas. Él mismo formula esa crítica (MK: 24 y 25): Si todo es vacío, entonces el saṃsāra y el nirvana son la misma cosa, y las acciones nocivas y perjudiciales no se pueden diferenciar de las buenas y saludables. La ignorancia y la sabiduría, igualadas ambas a cero, serían la misma cosa. En esta situación, ni el camino hacia el despertar ni la liberación serían posibles.

La respuesta de Nāgārjuna viene a decir que gracias a esa falta de naturaleza propia es posible alcanzar la perfección espiritual. Si esa percepción del agua en el espejismo tuviera naturaleza propia, ¿como se podría extirpar ese error? (VV: 67). Tampoco el bien o el mal, el dolor o

[7] Tomo la metáfora de Paul Valéry, que advierte cómo en el sueño se juntan lo verdadero y lo falso: "Es cierto que me asfixio; es falso que me acose un león", en "Estudios y fragmentos sobre el sueño" (Valéry, 1993).

la dicha, tienen naturaleza propia (VV: 52-54) y gracias a esa ausencia es posible recorrer el camino. El nirvana es el cese de la producción de estos fenómenos. Las impurezas tienen lugar como consecuencia del apego a estas cosas vacías, mientras que los actos puros son aquellos en los que la persona (un ser vacío como el resto de las cosas) no se apega a los fenómenos que se producen a su alrededor o que él mismo produce.

Se presta una especial atención a los aspectos intelectuales relacionados con la percepción, proponiendo una cultura mental que desarrolle una cierta mirada *deconstructiva*, que observe en todo momento cómo las cosas se apoyan unas en otras y cómo las ideas tampoco escapan a esa naturaleza contingente. El razonamiento se moverá a diferentes niveles. Uno de los argumentos consistirá en decir que la ignorancia tiene lugar precisamente como resultado de creer que las cosas son reales, que tienen una naturaleza propia, y que a esa ignorancia seguirán otras calamidades. ¿Cómo sufrir por lo que carece de realidad? ¿Cómo ser afectado por lo que no son sino meros juegos de ilusiones?[8]

La filosofía madhyamaka toma así la forma de una terapia y el concepto de vacuidad adquiere un valor soteriológico. Realizar la verdad de la condicionalidad de

[8] Nāgārjuna parece no considerar que para sufrir o apegarse a las cosas no hace falta que éstas tengan una naturaleza propia o que sean completamente "reales". Al despertar de una pesadilla sentimos alivio al darnos cuenta de que las terribles visiones no eran "reales", pero eso no borra el sufrimiento mientras las soñamos. Sabemos que la imaginación juega un papel importante en todas las formas del deseo. Nos enamoramos por medio de ficciones y ensueños, saber que nuestras ensoñaciones son meras fantasías no nos cura de las consecuencias que esos deseos puedan tener. Nos exponemos al desengaño en el momento mismo de ilusionarnos. Nāgārjuna pretende mostrar la salida del laberinto del deseo y su postrera decepción, aunque su solución no me parece convincente y resulta difícil entender cómo podríamos vivir sin ciertas ilusiones.

todo es darse cuenta de que, aunque lo parezca, las cosas ni surgen ni perecen. No hay un surgimiento real. El surgimiento no es sino el *efecto* de la asociación de dharmas insustanciales. Como en una ilusión mágica, las cosas no se producen realmente, "no surgen" (anutpāda), sólo "aparecen" (como el fantasma, el espejismo o el reflejo). Al igual que la destreza del mago crea la ilusión de un surgimiento real, así las combinaciones de dharmas insustanciales crean la ilusión de una producción real de seres y cosas. Pero no hay tal surgimiento y el mundo de la existencia goza de la serenidad del mundo del nirvana (MK: 25.19). Ver ese origen condicionado es entrar ya en la vía del despertar (MK: 24.40). Pero veamos más de cerca estas metáforas.

La metáfora de la ilusión mágica en Nāgārjuna

La metáfora no pretende la identidad con el objeto (marca sus distancias) aunque de algún modo lo señale, y tampoco busca su alejamiento definitivo (la diferencia insalvable) pues ella misma lo rememora. La idea de que la condición de la metáfora es la condición misma del lenguaje está implícita en muchas de las prácticas discursivas de Nāgārjuna. En el inicio de uno de los *Cuatro Himnos* de homenaje al Buda, Nāgārjuna pone en boca del maestro lo siguiente: "Si se diera la identidad entre la palabra y su objeto, la palabra *fuego* quemaría en la boca. Si se diera su diferencia, el conocimiento no sería posible" (Catuḥ-stava, Lokātīta 7).[9] La identidad entre las palabras

[9] Borges lo expresaba así: "La idea de un tigre no tiene por qué ser rayada".

y las cosas, entre el sonido y el sentido, es la aspiración de toda poesía; su diferenciación el propósito de toda filosofía (de todo pensamiento). El verso niega ambas posibilidades. El término y su referente no pueden ser ni idénticos ni distintos, esa participación ambivalente en la identidad y la diferencia es la condición de toda metáfora y quizá la condición misma de todo lenguaje. El discurso de Nāgārjuna hace suya esa indecibilidad, desfilando hábilmente entre ambas imposibilidades.

Como ya se dijo, las metáforas de la ilusión utilizadas por Nāgārjuna, ya sean las de la magia, el espejismo, el reflejo o el eco, pretenden señalar la naturaleza dependiente de todo lo existente; pero además nos recuerdan que la existencia común y corriente *no es lo que parece*. Sin embargo, decir que la existencia de las cosas no es lo que parece no quiere decir que dicha existencia deba reducirse a cero o que las cosas sean totalmente inexistentes.

A primera vista puede parecer que un objeto reflejado existe, y ello nos puede confundir (sintiendo atracción o repulsión hacia él), pero al profundizar en su naturaleza nos damos cuenta de su falta de autonomía. El reflejo depende del objeto que produce la reflexión, de la superficie que lo refleja y de la luz necesaria para que pueda verse. Pero aquí no acaba la pertinencia de la metáfora, pues cada una de las causas y condiciones que producen el reflejo, incluido el objeto supuestamente real, son a su vez resultado de otras causas y condiciones, igualmente dependientes, igualmente carentes de naturaleza propia. Nos encontramos en una ilusión que está dentro de otra ilusión (*ad infinitum*).

La ilusión mágica funciona cuando el efecto se atribuye a una causa distinta de la que en realidad lo produce. La varita del mago es la causa aparente (*falsa*) de la

aparición de la paloma. La visibilidad de la varita sirve de pantalla (despiste o escamoteo) a la verdadera causa, a la paloma que el mago esconde bajo su toga. La ilusión sólo funciona si esta sustitución de causas se ejecuta felizmente. Pero no hay forma de escapar a la ilusión pues la paloma misma tampoco es real: es producto a su vez de otras causas y condiciones.

En sus *Fundamentos de la vía media* (Mūla-madhyamaka-kārikāḥ) Nāgārjuna se refiere a la ilusión mágica en tres ocasiones. La primera y más explícita aparece al final del capítulo séptimo (MK: 7.34), donde tras un arduo análisis del surgimiento, la duración y el cese de los fenómenos, se concluye que sus apariciones son comparables a los efectos producidos en las ilusiones de los magos, a los espejismos o a las imágenes que aparecen en los sueños. La segunda alusión aparece bajo el término nirmita en un contexto en el que se está discutiendo la noción del karma (MK: 17.30-33). El individuo es comparado a un espectro creado mediante un artificio mágico (nirmitakam) y sus acciones son comparadas a las acciones de dicha persona irreal, es decir, a ilusiones dentro de esa ilusión. La tercera (MK: 23.9) aparece insertada en una discusión sobre lo placentero y lo desagradable. ¿Cómo podría darse el deseo en sujetos ilusorios (māyā-purusa) que son comparables a una imagen reflejada en un espejo? Así pues, la ilusión mágica sirve de metáfora a la causalidad (el surgimiento y la cesación de las cosas), a la moral (las consecuencias de nuestras acciones, el karma) y al deseo (lo que amamos y lo que odiamos).

Las *Setenta estrofas de la vacuidad* (Śūnyatā-saptatī), que según Candrakīrti son un comentario de la estrofa citada anteriormente de *Fundamentos*... (MK: 7.34), utilizan la metáfora en cuatro ocasiones. En la primera de ellas (ŚS: 36)

se habla de las impresiones que las acciones dejan en la mente, y a las que el abhidharma se refería con el término técnico saṃskāra, y se dice que esas trazas son como una ilusión mágica o un espejismo. En la segunda (ŚS: 40-42) se dice que el Buda (Tathāgata) se creó un cuerpo aparente con su poder extraordinario y que a partir de esa ilusión creó las demás (como la ilusión de la doctrina o de la comunidad) pero que tanto su cuerpo como lo que su cuerpo crea son vacíos. La metáfora aparece por tercera vez en ŚS: 56, cuando se habla de la conciencia y de cómo ésta surge en dependencia de los órganos de los sentidos y de sus objetos. Hay que recordar aquí que entre los órganos de los sentidos está la mente, y por tanto entre los objetos de estos órganos estarán las ideas. Y se dice que debido a esta dependencia, la conciencia misma es vacía, y que tiene la naturaleza del espejismo y de la ilusión mágica. Por último, ŚS: 66 vuelve a la naturaleza ilusoria de los saṃskāra mencionada ya en ŚS: 36, pero aquí las metáforas se multiplican: estas impresiones residuales son como un espejismo, como una burbuja, como la espuma en el agua, como un sueño, como el círculo de luz que produce la antorcha al girar y como una ilusión mágica.

En su *Razonamiento en sesenta estrofas* (Yukti-ṣaṣṭikā), Nāgārjuna menciona que si el mundo de la existencia fuera real, la liberación consistiría en dejar de existir (YṢ: 3), pero que el surgimiento y la cesación de las cosas en nuestro mundo es comparable a las apariciones y desapariciones en la rutina de un mago. El sabio sabe que las cosas ni surgen ni cesan, sólo aparecen y desaparecen, como si de ilusiones se tratara (YṢ: 7).

La historia de la existencia, como toda historia, no tiene comienzo ni fin. Los diferentes modos de existencia (hombres, animales, dioses, demonios, fantasmas) care-

cen de comienzo y de final y en este sentido son como una ilusión mágica [en la que parece que una paloma surja de la nada, pero en realidad la paloma ya estaba allí, y lo mismo con su desaparición]. Los que conocen estas ilusiones mágicas no se engañan respecto a estas falsas doctrinas de un comienzo y un fin, ni tampoco se dejan atrapar por el deseo que estas ilusiones despiertan (YṢ: 15-17).

Aquí descansa el supuesto que hace posible el razonamiento de Nāgārjuna, el axioma en el que se apoya la lógica de su argumentación. Llamaré a este falso supuesto la *superstición del origen* y lo considero, junto a la idea de que la mente es uno de los sentidos (y la consiguiente no diferenciación entre lo sensible y lo inteligible), lo que hace que sea tan difícil de entender este pensamiento para la mentalidad occidental. Para el pensamiento de India el universo nunca tuvo un inicio ni tendrá un final. Tanto el cosmos como la existencia pasan por diferentes ciclos en los que hay auroras y crepúsculos, el fin de un ciclo y el origen de otro, pero esos puntos de inflexión son sólo aparentes: siempre hay una causa anterior al origen, siempre un efecto posterior al final. Para Nāgārjuna, la idea de que las cosas tienen un origen es una *superstición*, una forma errónea de representarse la realidad. La ilusión mágica da cuenta de esto pues en ella en realidad nada surge y nada cesa, aunque se hable en estos términos porque *parece* que así ocurre (YṢ: 21). La característica de todas las cosas es el engaño, *parecer* lo que no son (YṢ: 25), como en el sueño (Lokātīta 17, Niraupamya 14, Acintya 24-27), el espejismo (Acintya 4, 18, 47, 48), la ilusión mágica (Lokātīta 3, 18, 24, Niraupamya 14, Acintya 4, 5, 18, 24, 29, 30, 33, 51) y el eco (Niraupamya 13, Acintya 4). Si la metáfora de la ilusión mágica (YṢ: 56)

representa la ausencia de origen en las cosas, a esta metáfora se añaden otras que representan su falta de naturaleza propia: las cosas son como la kadali (el árbol del plátano, cuyo tronco es como la cebolla, una sucesión de capas sin un centro) (YṢ: 27), como la espuma, las nubes o las burbujas (Catuḥ-stava, Acintya 18).

En *El sabio no discute* (Vigraha-vyāvartanī) las alusiones aparecen en las estrofas 23, 27, 65 y 68. En la primera de ellas se equipara a la persona con una figura humana creada mediante una ilusión mágica (nirmitaka), y se consideran sus acciones o advertencias como una ilusión dentro de una ilusión. La estrofa 27 refiere la misma situación anterior pero respecto al deseo. ¿Cómo sentir deseo por una mujer que no existe? Sin que se plantee la cuestión de por qué el deseo es aquello que nunca acaba de cumplirse y hasta qué punto la imaginación que proyectamos en el objeto del deseo es la esencia misma de dicho impulso. Ya al final del trabajo, las estrofas 65-68 son una réplica a la objeción presentada en la estrofa 13 mediante el ejemplo del espejismo, en el que el ignorante ve agua donde no la hay. La respuesta es que si esa percepción errónea tuviera naturaleza propia no se podría erradicar, siendo así la falta de naturaleza propia la condición de la soteriología propuesta por Nāgārjuna.

Por último, en *Guirnalda de joyas* (Ratnāvalī) las metáforas de la ilusión se encuentran en 1.31-33, donde se compara a los factores de la personalidad (skandha) con la imagen reflejada en un espejo, parecen el yo pero no son el yo. Más adelante, en 1.54-57, se habla de los mismos skandha pero utilizando la metáfora del espejismo y se extiende el símil a todas las cosas del mundo. El mundo como ilusión mágica aparece en 2.9-13, donde esta vez se utiliza el ejemplo de un elefante ilusorio.

La razón del prodigio

Decir que una de las implicaciones del pensamiento de Nāgārjuna es que el mundo tiene la naturaleza de lo prodigioso, que está *encantado* o que es un mundo mágico, parece abogar por algún tipo de irracionalidad. Puede parecer un modo de negar la causalidad y la posibilidad de predicción, fundamento de la razón científica. Uno podría pensar que Nāgārjuna está proponiendo la oscuridad de la magia frente a la luz de la razón. No es este el caso. Voy a dedicar el presente apartado a tratar de mostrar cómo podemos leer estas metáforas de una forma consistente y racional.[10]

La metáfora de la ilusión mágica apenas se ha utilizado en el discurso filosófico occidental y sin embargo es un lugar común de la filosofía de India.[11] Como ya vimos, la palabra sánscrita que designa la ilusión mágica designa también el truco y el engaño. ¿Cómo atribuir el engaño al filósofo, si precisamente el filósofo es aquel que se ocupa de la verdad? En líneas generales se podría decir que en Occidente el filósofo ha representado el papel de

[10] La literatura del abhidharma consideró que las cosas se producen por la coincidencia en un mismo lugar y tiempo de toda una serie de dharmas. Esa coincidencia se describía mediante el término pratītyasamutpāda. Esta fórmula canónica expresaba de manera sintética el hecho mismo de esa dependencia. La fórmula en sí es sólo una descripción simplificada de cómo ocurren estas *conspiraciones*. Es decir, los fenómenos se producen por toda una serie de causas que generalmente son mucho más complejas de lo que la fórmula es capaz de expresar, pero la fórmula misma expresa la inteligencia de este hecho. Curiosamente, la idea de una confabulación de causas que no siempre conocemos esta reservada en Occidente al azar. Una expresión inglesa que encapsula esta idea, aunque de forma fatalista es: *To be in the wrong place at the wrong time*.

[11] Aunque sí en el teatro: la vida es sueño y el mundo un gran teatro para Calderón, en el que a cada uno nos toca interpretar un papel que no hemos elegido.

neutralizar, con la luz de la razón, la oscuridad de la magia; mientras que para India el filósofo no está lejos del hechicero y puede considerarse un maestro de los encantamientos, un mago.[12]

La colección *Acervo de joyas* (Ratnakūṭa), seguramente uno de los antecedentes textuales de Nāgārjuna, contiene un sūtra titulado *La predicción al mago Bhadra* (Bhadramāyākāra-vyākaraṇa-sūtra), que concuerda con las tesis fundamentales del antiguo mahāyāna: la identidad de todas las cosas en un sentido último (samatā), la irrealidad del mundo de los fenómenos y la naturaleza aparencial de la forma física del Buda. El texto remarca sobre todo la idea de la ilusión universal (māyā) y establece una analogía entre Bhadra el encantador y Buda el encantador universal. El mago Bhadra invita al Buda y a los que lo acompañan a un banquete creado por arte de magia. El Buda, deseando instruir a Bhadra, toma la taumaturgia de éste como punto de partida. Bhadra sabe que el festín que él ha creado es irreal. Buda le explica que no sólo el banquete, sino las personas que lo disfrutan, que Bhadra considera reales, son también irreales como el universo entero. Y dice: "El disfrute y beneficios de todos los seres, Bhadra, se crean por la ilusión (māyā) del karma: esta orden monástica la crea la magia del dharma. Yo soy creado por la magia del conocimiento (jñāna) [...]" (18) La ilusión de las acciones es comparada a la ilusión del conocimiento o sabiduría. Esa sabiduría está hecha de palabras, palabras que son ilusiones pero que sirven al propósito de la comunicación porque tienen una naturaleza convencional, porque forman parte de un acuerdo común. Cuando Bhadra se sincera tras su conversión

[12] Las hagiografías de Nāgārjuna constatan este hecho.

dice (134): "Aunque no exista el yo, el Bienaventurado enseña la verdad usando la palabra convencional 'seres', y aunque no haya un yo ni persona individual, el Bienaventurado usa la palabra 'persona'". Por lo tanto él es el gran ilusionista. Se pone de manifiesto aquí la ilusión del discurso, sugiriendo que cada vez que utilizamos el lenguaje llevamos a cabo una ilusión, y las consecuencias negativas de cualquier reificación de las palabras. En cierto sentido esa reificación es una de las estrategias del poder, un intento de privar a la palabra de su posibilidad de transformación y dotarla de una metafísica o unos privilegios que no permitan su intercambio.

La diferencia entre la ilusión de Buda y la de Bhadra es de dos tipos. En primer lugar es cuantitativa: mientras que el poder mágico de Bhadra se aplica a una porción de la realidad, la māyā del Buda es universal y nada es comparable a ella (implicita a esta cuestión está la de un "creador" de esa ilusión, siendo importante reconocer aquí que esa māyā no la crea el Buda, sólo la "reconoce" y la "maneja" con maestría). La segunda diferencia es cualitativa: el "engaño" del Buda tiene un propósito benéfico, llevar a los seres al despertar (Régamey, 1990).

Una de las razones de la disponibilidad o indisponibilidad de la metáfora para usos filosóficos fue, y parece obvio decirlo, cultural. El sortilegio y el arte de la magia (māyākāra) ha sido y es una realidad cultural en muchas partes de Asia; donde se acepta como un hecho que los magos puedan producir apariciones y transformaciones prodigiosas ya sea gracias a sus conocimientos técnicos de magia como al dominio de las artes del samādhi.[13]

[13] Hay numerosos ejemplos contemporáneos de estos poderes. Véase *Sadhus of India*, donde aparecen registrados algunos de los portentosos *logros* de los ascetas de India contemporánea.

En Occidente, sin embargo, el concepto de magia tuvo una historia más polémica. La magia fue considerada en la cultura dominante europea como un arte o ciencia oculta que pretendía producir, valiéndose de sustancias o fórmulas, resultados contrarios a las leyes naturales. Según esta definición la magia no seguía las leyes naturales, sino que era precisamente su opuesto, mientras que para la filosofía sánscrita de la que estamos hablando la magia era lo más natural del mundo.

Así, el concepto de magia fue definido por la escolástica medieval europea frente al concepto de ley natural. La magia era aquello que no podía explicarse mediante las leyes naturales y que debía tener por tanto un origen "sobrenatural". Pero todavía había que aclarar la procedencia (maligna o benigna) de dicho poder. La magia fue así contrapuesta al milagro (ambas se definen por oposición), y en un contexto religioso fue desplazada por éste. Así, los teólogos distinguieron entre el milagro natural, el sobrenatural y el demoniaco o falso (brujería, magia).

Las cuestiones que se plantean aquí son: *1)* si hay hechos o acciones reales fuera del rango de lo que una cierta cultura considera ordinario; *2)* si esos hechos indican una presencia divina real (sobrehumana o de poder extraordinario); y *3)* si son considerados por los creyentes como benévolos (sagrados o indicadores de santidad) o malévolos (perpetrados por fuerzas tenebrosas). Éste parece haber sido el punto de escisión de la razón teológica y la razón científica en Occidente. Mientras que para India, la procedencia del milagro o de la magia no fue tanto una cuestión de su perpetrador (el bien o las fuerzas oscuras) como de su alcance, de las capacidades del portento mismo (ver, por ejemplo, el sūtra citado de Bhadra o las leyendas sobre Nāgārjuna en el apéndice final de este libro).

En el contexto de una reflexión sobre el madhyamaka, el concepto más útil es el de prodigio. Hay dos formas de definir el concepto, una frente a lo ordinario, la otra frente a la ley natural. Si lo prodigioso es eso que el monje ve como extraordinario (uno no espera que ocurra todos los días, o uno no cree que le ocurra a uno excepto como indicación de algo extraordinario o inusualmente sagrado), el prodigio dependerá de la cultura mental del budista. Nāgārjuna propone una cultura mental en la que lo prodigioso tome el lugar de lo ordinario (no hay peligro de perder a este último pues la rutina del monje lo asegura). Esta cultura mental consiste en observar cuidadosamente cómo las cosas surgen y desaparecen, y reconocer estas apariciones como ilusiones. En esta experiencia habrá verdades y errores, el error del espejismo y la verdad del agua que bebemos del río, pero ambas (verdad y error) se originan en dependencia. Percibir esa dependencia por doquier requiere de una serie de tecnologías del yo (bhāvanā) que tienen también relación con los usos de la palabra y las prácticas discursivas del mādhyamika (y de las que hablaré al final de este capítulo).

Creo que no tenemos por qué considerar esta postura como irracional. La razón tiene sentido como un medio de enfrentar lo que nos parece desordenado, ya sea en un sentido lógico, moral o estético, pero también es un modo de enfrentar las diferencias que encontramos al comunicarnos con los demás (tratar de entender o, usualmente, persuadir al otro). En todos estos usos ya nos apercibimos que la actividad de la razón es una actividad *reactiva*. Una sustancia empleada para descubrir la presencia de otra. Razón es reacción. Su actividad depende de lo que uno percibe, de lo que uno ve, de lo que uno siente. Según esta forma de entender la razón, lo inteligible ya no

está tan separado de lo sensible. A menudo se dice que la razón organiza los materiales que entran por los sentidos, pero percibir es ya ordenar, y quizá sea ésta la forma en que India entendió el término yukti. Estos modos deconstruyen la contraposición clásica occidental entre razón e instinto, razón e imaginación y entre lo sensible y lo inteligible.

Los materiales frente a los que reacciona la razón pueden ser muy diversos, citaré sólo unos cuantos: *1)* enfrentar las diferencias culturales, como en el caso de este texto. Lo que llamamos desorden racional es aquello que socava o poner en tela de juicio nuestro sentido del orden. Así, nos parecen ejemplos de irracionalidad las costumbres extrañas, las violaciones a nuestro sentido de lo que es limpio y lo que da asco, lo que es sensato o temerario; *2)* enfrentar las diferentes formas del horror (quizá la más imperiosa de las formas de la razón). Las guerras, el exterminio de pueblos, las catástrofes naturales, las violaciones a los derechos humanos nos parecen irracionales; *3)* también el deseo crea su espacio a la razón, las violaciones internas como los deseos conflictivos o las pasiones que juzgamos síntomas de debilidad moral.

Esta necesidad de un orden nos viene dada por el orden social en el que crecemos y nos desarrollamos, no puede estar al margen de la cultura o de la *episteme*. Cuando la naturaleza o las condiciones sociopolíticas no tienen un orden, no están sometidas a él, la actividad de la razón es el esfuerzo por crearlo, descubrirlo, construirlo o establecerlo.[14] En la literatura filosófica budista, el término que más se acerca al de "razón" es yukti. Quizá la idea budista se limita a la de consecuencia lógica y consistencia

[14] Para esta definición de la razón me he servido de la entrada dada por Luis O. Gómez al concepto en un glosario inédito.

persuasiva, lo que es racional es yukta, consecuente, consistente. Así, como concepto analítico, la idea de "razón" está entrelazada a la de "racionalización" y "persuasión".

Pero si, como propone el mādhyamika, lo cotidiano es ya un prodigio (o una sucesión de ellos), el concepto mismo se vacía de sentido, pues el prodigio es precisamente lo extra-ordinario, lo raro y maravilloso. Para entender el prodigio en este contexto deberemos entonces recurrir a otra de las nociones que lo delimitan, la de las leyes de la naturaleza, que discutiré en el siguiente apartado.

La superstición del origen

La idea de la Ilustración (y de parte de la ciencia moderna) según la cual el universo tiene unas *leyes fundamentales* hunde sus raíces en la metafísica occidental. La ley ha sido entendida durante mucho tiempo como algo nacido de una causa primera, algo que pertenece al origen y es por tanto constante e invariable. Según esta idea, esas leyes fueron escritas hace mucho tiempo y será la ciencia la que, con paciencia y gracias a su trabajo acumulativo, las irá desvelando hasta alcanzar finalmente su identidad primera. Esta idea se apoya en otra: la de que hay un "lenguaje del mundo" del que la ley sería su regla o su gramática.[15] Esa forma teleológica de entender el trabajo científico (la búsqueda de una ley ya escrita, la ley verdadera o universal) ha sido cuestionada en la segunda mitad del siglo XX por algunos historiadores de las ideas y de la ciencia, como Michel Foucault y Thomas Kuhn, y por algunos filósofos y científicos como Richard Rorty y Niels Bohr.

[15] La cuestión del "lenguaje del mundo" se tratará en el capítulo V.

Para entender la actividad científica como un conjunto de técnicas, métodos y procedimientos teleológicos (que apuntan hacia un fin) hay que partir del supuesto de que en el universo existen cosas como leyes o interacciones *fundamentales*. Un orden cósmico ya escrito y que la ciencia se encarga de desvelar. Gracias a este supuesto, el discurso científico ha tratado de persuadirnos de la independencia de ese mismo discurso respecto a la cultura, presentándose a sí mismo como un discurso universal que habla un lenguaje matemático ("el lenguaje de la naturaleza") que se desarrolla y evoluciona por encima de diferencias y supuestos culturales. El estudio de otras tradiciones de pensamiento ajenas a la metafísica occidental nos ayuda a ver cómo este supuesto, que me gustaría llamar *superstición del origen*, se ha introducido subrepticiamente en la manera en la que la tradición científica ha hecho valer su *transculturalidad*.

Esta creencia en unas leyes fundamentales que establecieron los principios por los que debería regirse el universo es una variante de la idea de la teología según la cual un dios creador estableció una ley universal. Este prestigio del origen se manifiesta también en algunas de las concepciones de la cosmología contemporánea. Según éstas, las condiciones iniciales del universo primitivo (si hubo tal inicio) decidieron en gran medida la estructura del universo. En ambos casos todo, o casi todo, se decide al principio y es ese momento original el que lleva implícito (codificado), la estructura y configuración futura del cosmos. Conocer ese código primigenio nos ayudará a trazar su despliegue, y ésa es precisamente la tarea de la ciencia. No es difícil advertir cómo este discurso tiene la misma estructura que las antiguas revelaciones a los profetas, con su posterior administra-

ción de ese secreto primordial. Llamo a esto la *superstición del origen* y lo utilizaré en relación con la doctrina de Nāgārjuna según la cual nada tiene un origen (anutpāda).

Una antigua ansiedad metafísica se apoderó del discurso científico en la ilustración y no ha empezado a abandonarse sino hasta recientemente. Estas ideas han influido decisivamente en el modo en que generalmente se entiende la ciencia. Así, la retórica del discurso científico hablará de constantes *fundamentales* de la naturaleza, o de interacciones *fundamentales*. Como si estas leyes que rigen el cosmos fueran un secreto esencial y sin fecha, un código primigenio anterior a todo lo que es externo, accidental y sucesivo. Una forma inmóvil anterior al tiempo que el tiempo mismo nos ayudará a descubrir.

La tradición filosófica sánscrita puede ayudarnos a separar parte de la maraña metafísica que sirve de soporte a esta idea. Ayudarnos a reconocer que esas "leyes de la naturaleza" sólo son una forma de arreglárnosla con el mundo, lo que no es poco. Las leyes de la física o de cualquier otra ciencia no son sino la expresión de las relaciones existentes entre los diversos "elementos" de un fenómeno. La ciencia lleva a cabo el ordenamiento y la clasificación de estos "elementos", pero en cada época esos "elementos" son distintos, y por tanto lo que la actividad científica llamará "hechos" no serán siempre los mismos. Estas leyes, con minúsculas, son el resultado, más o menos afortunado, de una reacción a lo que viola nuestro sentido del orden. La tradición cultural en la que se inscribe dicho ordenamiento jugará entonces un papel importante a la hora de decidir qué está desordenado y qué no lo está, qué leyes merecen ese nombre, por su claridad, síntesis o elegancia, y cuáles no. La ley es la forma en la que nos representamos el orden y la necesidad de ese orden es subsidiaria del orden social.

No es difícil ver cómo estas ideas se desarrollaron a partir del neoplatonismo y la teología. Así, la teología cristiana consideraba milagro al hecho superior o contrario a las leyes de la naturaleza, hechos que estaban "fuera" de la naturaleza (*praeter naturam*) o "sobre" la naturaleza (*supra naturam*). Así, para este pensamiento, los demonios no pueden hacer milagros pues viven sometidos, como los hombres, a la ley natural, mientras que el milagro es un hecho superior a esa ley. Los milagros sólo puede hacerlos el autor de esa ley, dios, o sus delegados en la tierra (los santos).

Este supuesto de naturaleza teológica fue heredado por la imaginación científica: el universo tiene ya unas leyes naturales, que desconocemos o que sólo conocemos parcialmente, y que el trabajo científico se encarga de asediar. Esta concepción se asemeja a la de las ideas platónicas, que se encuentran por encima del mundo de los fenómenos y que la dialéctica tratará de alcanzar en su ascenso. Unas leyes que están fuera del tiempo pero que rigen precisamente lo que ocurre en el tiempo.

Si no queremos añadir más fe a la metafísica, podríamos decir que toda la formulación de leyes que lleva a cabo el trabajo científico no se acerca a ningún tipo de ley fundamental, que no hay ninguna razón para creer que hay tal. Que lo que hemos llamado ley natural no es sino el resultado del esfuerzo humano por ordenar o aclararse frente a lo que le rodea, y que la razón que impulsa este continuo reajuste es la adaptación de nuestra experiencia a lo que, cuando afinamos la vista, nos parece desordenado e incomprensible.[16] Esa necesidad de orden viene

[16] Llevar el lenguaje de la filosofía a lo cotidiano fue uno de los empeños en la obra tardía de Wittgenstein. Considerar el lenguaje ordinario como si fuera un posible objeto de conocimiento puede parecer una empresa modesta. Librarse del tecnicismo en filosofía es, sin embargo, la mayor y más difícil

impuesta por el orden social. El prodigio viola dicha regularidad y toca a la razón formular una nueva ley, más amplia, que lo incluya como posibilidad.[17] Y así es como se puede ver el prodigio no como algo que está por encima de la ley, sino como el aliento mismo de la ley, el alimento mismo de dicha actividad ordenadora. Esa actividad servirá a una renovación de los vocabularios, que sustituirá las identidades heredadas por otras nuevas que sean capaces de dar cuenta del prodigio. De los mecanismos (retóricos, políticos y dialécticos) que posibilitan estas sustituciones hablará este libro. Así, el primer movimiento, el de la persuasión, nos ayudará a librarnos del viejo vocabulario,[18] y el segundo movimiento, gracias al prodigio, justificará la sustitución que nos permita representarnos el mundo en otros términos.

El monje y las ideas

Si los objetos de los sentidos son una ilusión, también lo serán los objetos de la mente: las ideas y los conceptos. Esto nos lleva no sólo a cuestiones epistemológicas sino también a la relación y el cultivo (bhāvanā) que el monje debe a las ideas.

de todas sus quimeras, la más loca de las aventuras, y la más hermosa. Stanley Cavell (2002, "Lo fantástico de la filosofía") ha desarrollado esta idea, hablando de la extrañeza de lo cotidiano, tema que recuerda al mundo como prodigio que parece proponer Nāgārjuna.

[17] La razón se puede entender como un mecanismo de reacción que enfrenta las diferencias que encontramos al comunicarnos con los demás (tratar de entender al otro y, sobre todo, tratar de persuadirlo) y las diferencias con el mundo (en el caso de la ciencia con el fin de intervenir en el mundo, manipularlo, o dejar una huella en él).

[18] La razón sólo puede justificar esta renovación mostrando las contradicciones internas o las deficiencias en la vieja terminología (que no es capaz de ordenar ciertos hechos), mostrando así la necesidad de una sustitución.

Una de las principales preocupaciones del mādhyamika fue la de saber si alcanzamos las ideas o somos atrapados por ellas. Los textos arrojan la pregunta sobre el tipo de relaciones que debe mantener la persona con las ideas. El planteamiento no se limita exclusivamente a la cuestión de cómo llegar al conocimiento sino que va un poco más allá. La pregunta por el conocimiento ya no es sólo epistemológica (¿cómo y en virtud de qué conocemos?) sino también ética y soteriológica (¿qué actitud debe tener el monje hacia ese conocimiento?).[19]

¿Se pueden poseer las ideas o más bien habría que decir que somos poseídos por ellas? En un marco de prácticas destinadas a la renuncia de los bienes materiales, la tradición semiascética budista se pregunta ahora si el monje debe renunciar también a los *bienes* intelectuales. ¿Puede el monje poseer ideas y opiniones, tener "ideas propias" o debe por el contrario liberarse de ellas y huir de su influencia nociva?

Liberarse de ideas y opiniones es uno de los ideales, quizá el más ambicioso, que se perfilan en la obra de Nāgārjuna. Pero es importante que entendamos esta empresa como una aspiración. Se trata de un ideal sublime por imposible, de un afán utópico. Esta vieja aspiración está conectada con uno de los temas de la filosofía de hoy.

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX, analítica o continental, humanista o deconstruccionista, ha compartido cierta sensación de fatalidad en el hecho de que el lenguaje es algo heredado y aprendido, algo que nos ha llegado en un cierto "estado de forma". El lenguaje nos ha conformado, y la persona ha llegado a imaginarse a sí

[19] La actualidad de esta pregunta es sobrecogedora: ¿qué debemos hacer con los embriones? ¿Cómo va a participar la ética en la investigación genética contemporánea? De nuevo, nuestro sentido de lo que es el hombre se tambalea.

misma como una configuración de una cierta *episteme* cultural y lingüística (Foucault, 1970). En ella se incluyen no sólo el orden de los discursos que nos asedian sino también el momento mismo de este asalto. La decadencia o el vigor de estos discursos nos ha sorprendido sumidos ya en la corriente de la lengua. Tratamos de pensar con el lenguaje (la corriente nos arrastra) y contra el lenguaje (necesitamos imponer un orden a nuestro discurso). El lenguaje nos condiciona y nos desafía, nos abruma y nos alienta.

El hecho de que el lenguaje sea algo heredado, aprendido y siempre articulando a la persona, puede considerarse fatal u oportuno. Por un lado el lenguaje articula tanto a la misma persona que resulta muy difícil distinguir a esa "persona" de la "lengua" con la que habla o piensa. Pero esta idea esconde un falso determinismo, que se nos cuela subrepticiamente: la idea de el lenguaje reina y domina el pensamiento, como si la lengua que uno aprende fuera un material perfectamente acabado, un tirano ya conformado, una roca perfectamente pulida y delimitada que hay que cargarse a las espaldas. Nuestra condena no es la de Sísifo, aunque quizá sea la de su vástago Ulises. Pues el lenguaje nunca está "ya dado" y, como el texto, carece de límites reconocibles.

Ese lenguaje heredado tiene ya una gran cantidad de supuestos, privilegia ciertos referentes y censura otros. Es claro que la lengua está entretejida (es producto y productora) con los valores culturales, hay cosas que en ciertas culturas han merecido exhaustivas taxonomías, mientras que otras no. Y estas listas pueden estar o no disponibles en un lenguaje dado, heredado y bajo el cual uno ha sido educado (bajo cuya influencia uno ha empezado a pensar). Estamos rodeados de fantasmas aquiescentes

a los que puede o no valer la pena individualizar. Las circunstancias de cada *episteme* en particular podrán desencadenar o no su taxonomía o identificación. Todas estas palabras (germen o aborto de ideas) se nos cuelan subrepticiamente cuando aprendemos a hablar y utilizar la lengua. Y son precisamente esas ideas las que serán el *objeto del desapego* del monje, que deberá ir deshaciéndose de ellas, dejándolas en el camino si es que ellas frenan su marcha o montándose en ellas si le sirven de vehículo.

Así pues, no deberíamos decir, como hacen, demasiado apresuradamente algunos textos, que *el sabio no tiene ideas*, sino más bien que el sabio aspira a deshacerse de las ideas, a desembarazarse de ellas. ¿Y cómo lograrlo? Gracias a una cierta actitud hacia las ideas y una cierta manera de manipularlas, de servirse de ellas sin hacerlas propias. Ese método consiste, entre otras cosas, en una peculiar relación con la idea. Cuando una idea nos viene a la cabeza, podemos aceptarla y apropiárnosla, o tratarla como un supuesto, algo que aceptamos sólo provisionalmente. El mādhyamika propone para su liberación suponer lo contrario sin que ese opuesto se apodere de su mente, sin llegar a aceptarlo completamente, acogiéndolo simplemente como un medio de deshacerse de la idea primera.

La suposición se convierte así en una forma temporal o eventual de la idea, es lo opuesto a la Idea platónica, que vive fuera del tiempo en una eternidad perfecta. Para el mādhyamika todas las ideas deben ser tratadas como suposiciones. En la suposición aceptamos ciertas premisas sólo con el fin de construir un argumento o tomar una decisión, pero ese compromiso provisional no debe considerarse vinculante o irrevocable. La ventaja de la suposición es que uno puede deshacerse de ella fácilmente,

olvidarla. El supuesto puede tomar entonces la forma de un "ponte en mi lugar..." o de un "mirar con los ojos de otro" y sirve de ejercicio para toda una cultura mental.[20]

Estos intentos de no apoderarse de las ideas permitirán entonces que las ideas surjan y se desarrollen en la mente, que crezcan y se ramifiquen, que busquen sus contradicciones internas y sus fundamentos, pero sin dejar que ellas mismas se establezcan en la mente y encuentren en ella su lugar propio, el lugar al que pertenecen. Las ideas se albergan sólo de forma temporal. Las ideas nos atraviesan como fenómenos atmosféricos (nos mojan, nos asustan, destrozan nuestras cosechas, nos queman o iluminan) y la mente del sabio debe mantenerse atenta y serena ante semejantes borrascas, sin participar de su ansiedad. La ambición es sublime e imposible, pero trata de mostrarnos que no tiene ningún sentido apropiarnos de las ideas, hacerlas nuestras, pues las ideas son por naturaleza inapropiables.

El monje que se deja atrapar por las ideas caerá en la ilusión más nociva de todas, la de tener "ideas propias". En esa trampa uno verá oscurecerse la luz de la paradoja, esa que alumbra el pensamiento y de la que tanto gusta el proyecto mādhyamika. Esa luz es precisamente la vacuidad, la luz que nos puede hacer ver la fantasía que es toda empresa filosófica, el juego de la filosofía, que como los niños, deberemos tomar muy seriamente, precisamente porque es un juego. Reconocer pues las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando, esa es la empresa de la vacuidad del mādhyamika, ese su hechizo y modernidad.

[20] Como en las célebres estrofas del Bodhicaryāvatāra de Śāntideva, donde se dice que quien quiere protegerse a sí mismo y proteger a los demás debería practicar el supremo misterio: "Comportarse con uno mismo como el mundo se comporta con los demás, y comportarse con los demás como ellos se comportan consigo mismos" (BCA, VIII: 120).

Por un lado las suposiciones son el fundamento y posibilidad del pensamiento, la base de todo proceso inferencial (la suposición es el *asiento* —dar por sentado— de la inferencia); pero por el otro, suponer una cosa es también fingirla: "supongamos que tú y yo estamos casados", la suposición evoca la idea de un objeto o situación ficticia. Estas dos características de la suposición —fundamento de la inferencia (posibilidad misma de la lógica) y situación ficticia que permite los vuelos de la imaginación— hacen de ella algo *formal*, algo que es relativo a la forma (por contraposición a la esencia) y que es requisito para una serie de prácticas (de la meditación, de la imaginación, etc.), una *formalidad*. En ella nos referimos a un objeto y lo consideramos de forma independiente a nuestras intenciones y creencias, en su mero aspecto gramatical.

Éste es el tratamiento que Nāgārjuna prescribe al pensador en general, una manera de paliar los efectos secundarios de las ideas en la mente del que las manipula. Esta praxis específica establece las relaciones que el budista debe mantener con las ideas, de forma que el caudal intelectual del monje toma la forma de un "supongamos que...", y adquiere así una naturaleza hipotética, ficticia y no real, que hace pertinente las metáfora de la ilusión.

Además de dichos efectos curativos, recomendaciones saludables para no verse intoxicado por ciertas ideas abstrusas u obsesivas, estas prácticas llenan las ideas de tiempo, asumiendo la impermanencia (anitya) general que afecta a todas las cosas. Las ideas ya no son algo más allá del tiempo, como en Platón, sino que están sometidas a la misma corriente y al mismo desgaste que los seres y las cosas.

Estos métodos acercan la praxis filosófica de Nāgārjuna a la ironía, que formalmente toma la forma de una auto-

rrefutación (mis afirmaciones son vacías, como el resto de las cosas), de un aligeramiento o atenuación de las propias tesis. Este intento quiere ser un *fin de la filosofía*: un "abandonar la discusión" (vigraha-vyāvartanī), que no excluye la necesidad misma del pensamiento, pues la filosofía es aquella práctica que incluye su propia negación: dejar de hacer filosofía es ya filosofar. Una terapia destinada a tratar una enfermedad incurable: el ansia filosófica por las esencias.

Nāgārjuna comparte con muchos de los grandes filósofos de la tradición occidental esa tendencia a volver a la filosofía contra la filosofía. Un impulso que rechaza favorecer lo filosófico frente a lo literario. En *Fundamentos de la vía media* Nāgārjuna se deshace, refutándolo, de todo un vocabulario técnico de la epistemología de la escolástica (tanto del abhidharma como del nyāya), y la obra, ya sea en forma o en contenido, parece atender a la inagotable capacidad de respuesta que tiene el lenguaje para con el lenguaje. Después de algunos áridos análisis de tecnicismos y categorías destinados a mostrar las inconsistencias internas de estos vocabularios, Nāgārjuna arroja toda una serie de metáforas que son las metáforas del mismo lenguaje: la ilusión mágica, el sueño y el espejismo. *El sabio no discute* se dedica a aclarar, en términos más estrictamente lógicos (acordes con las reglas del debate de aquel tiempo), ese giro hacia lo literario.

Lo que queda tras esta práctica es un arte del texto. Por eso decíamos que uno de los principales elementos que fraguaron el éxito de la palabra śūnyatā en la discusión filosófica del budismo fue la destreza textual: un sánscrito gramaticalmente impecable y una extraordinaria capacidad de persuasión y versificación. Estas artes fueron las del fundador de la escuela madhyamaka, sin

ellas es muy posible que esta nueva noción del vacío no hubiera perdurado como lo hizo.

Lo que he intentando decir aquí tiene mucho que ver con el giro experimentado en una de las corrientes filosóficas de la llamada filosofía "continental" (la tradición Husserl-Heidegger-Derrida). La praxis filosófica se convierte en un arte del texto. Heidegger recurre a los poetas para escribir "poesía" filosófica, la filosofía francesa a Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé; confirmando al Nietzsche oracular que anticipó el advenimiento de los "filósofos artistas".

II. CAUSALIDAD, EXPERIENCIA E IDENTIDAD

IDENTIDAD O CONFUSIÓN

Todo esfuerzo del pensamiento participa en mayor o menor grado de la ingenuidad. No puede ser de otro modo, pensar es olvidar diferencias, generalizar, abstraer. La manera en la que nos representamos una escuela de pensamiento, la madhyamaka o cualquier otra, nos obliga a *verla* quieta, estática; como si se tratara de un objeto acabado y consistente. Si no fuera así, esa representación no sería posible. Por otro lado, el estudio sistemático de cualquier corriente de pensamiento nos obliga a reconocer que no hay tal cohesión, que las diferencias y excepciones a lo que ingenuamente considerábamos que era el canon o la ortodoxia son tantas que estos dos términos pierden sus privilegios y se vacían de significado. El tiempo no sólo corre a favor de la entropía (de la confusión), también lo hace a favor de la crítica. La crítica tiene como principal aliado al tiempo: sólo hará falta esperar lo suficiente para ver cómo se reproducen las excepciones a cualquier modelo teórico de la cultura.

> Si, a pesar de este encuentro o confrontación con la heterogeneidad y la mudanza del fenómeno religioso, se insiste en buscar un fundamento único en la historia, es inevitable el error común de catalogar la mayoría de las múltiples manifestaciones del quehacer religioso como desviaciones,

excepciones o anormalidades que traicionan o desvirtúan una verdad prístina. Éste es el precio que se paga cuando se olvida que las identidades religiosas, como las personales, tienden a ser híbridas y fluidas. Y el precio se paga con gusto porque de lo contrario se paga otro precio, que las sociedades tradicionalmente han considerado demasiado alto: el precio de la confusión (Gómez, 2002b).

Esta inquietud que asedia las relaciones entre identidad y confusión late en cada página del MK. Nāgārjuna va a utilizarla de forma recurrente creando un cierto efecto de confusión. Una cortina de humo que le permitirá la sustitución de los viejos vocabularios mediante una retórica de las dos verdades que apelará a la autoridad de las escrituras, al Buda, a la jerarquía eclesiástica y al mismo rey Satakarṇi (Ratnāvalī); finalmente se conjurará la confusión y logrará que se inicie una nueva manera de hablar y de ser budista. Como señala Huntington:

> El mādhyamika deja abierta la posibilidad de que la duda, la incertidumbre y la confusión filosófica puedan solucionarse de una vez por todas, pero insiste en que es posible obtener un conocimiento verdadero y funcional del concepto de la vacuidad. Y ese conocimiento se obtiene únicamente dominando su aplicación[1] (Huntington, 1989: 116).

[1] Huntington continúa: "La aplicación del concepto de vacuidad no es diferente de la aplicación de cualquier otra noción mundana (por ejemplo la de la causalidad). El racionalismo trastabillea en la paradoja y en la contradicción pero la práctica no debe sufrir esos tropiezos. El granjero no se pregunta si la semilla hace al brote, simplemente ve que ocurre y obra en consecuencia... Del mismo modo, el bodhisattva bien entrenado en el estudio y la práctica de la filosofía soteriológica del madhyamaka no se pregunta si todas las cosas son en sí mismas 'irreales' o no, él simplemente percibe esto y actúa en consecuencia con lo que ve".

Para compensar el riesgo de la incertidumbre las labores de la persuasión deben multiplicarse. Tanto en la leyenda Nāgārjuna (versiones chinas y tibetanas), como en las dos cartas reales (Ratnāvalī y Suhṛllekha), Nāgārjuna dedica grandes esfuerzos a la difusión del mahāyāna. Las cuestiones son: ¿De qué manera logra el equilibrio entre las fuerzas centrífugas del cambio y las convergentes de la identidad? ¿Cómo logra Nāgārjuna que su propuesta siga considerándose budista tras un cambio tan radical?

EXPERIENCIA Y CULTURA

> En todas las tradiciones religiosas la oposición entre lo verbal (definiciones doctrinales y preceptos) y lo no verbal (la experiencia personal) nunca se resuelve. Pero la existencia de esta dicotomía no debe de ser motivo para que los investigadores tengan necesariamente que tomar partido. Al contrario, es una razón más para tener en cuenta ambos extremos de la polaridad. Abogar por una interpretación de la experiencia religiosa reducida a uno de los dos polos supone eliminar o ignorar esta misma tensión que podemos reconocer en la religiones y de la que quizá deriva gran parte de su fuerza creativa.
>
> GÓMEZ (2003)

Desde sus comienzos la tradición budista hizo explícita la primacía del nirvana. Al fundarse como una soteriología, como un camino de liberación, el budismo se organizó alrededor de un centro: la experiencia del nirvana.[2] Y aunque el budismo como fenómeno cultural es algo de mucho más alcance que la búsqueda y el debate en torno a dicho estado, el nirvana ha estado en el punto de fuga de muchas de sus perspectivas.

[2] Acaso no fue la experiencia misma sino la idea de dicha experiencia.

Esta experiencia se convertirá en algo problemático. Por un lado toda experiencia es una práctica que sólo existe en el presente, un suceso o situación vivida; por el otro es un conocimiento de las cosas adquirido por la misma práctica. Ningún presente carece de memoria (smṛti) ni es independiente de un contexto institucional o social (saṅgha). Esa experiencia en el presente, como sostendrán los propios budistas, estará condicionada, arropada y construida por unas técnicas de meditación y concentración (bhāvanā), por unas reglas de conducta moral (śīla), y una tradición textual (āgama).

La experiencia, se dirá, es más un gusto y un *sabor* (rasa)[3] que un *saber* o un conocimiento. ¿Cómo conjugar el saber budista con el sabor del nirvana si ese saber se reveló como silencioso? ¿Qué método (dinámica) llevará a la serenidad (estática) del nirvana? Los dos extremos dibujan la paradoja de la situación del budista en su búsqueda de la liberación (nirvāṇa). Nāgārjuna hace suya dicha paradoja y propone una "manera de hablar" que sirva de modelo formal a esta empresa. Los padres del discurso reformado del mahāyāna como los hijos del silencio del Buda ante las preguntas que no hace falta contestar (avyākṛtāni vastūni).[4]

Gracias a este silencio y como consecuencia de esta indeterminación, Nāgārjuna produce un nuevo léxico, o mejor, unos nuevos modos de hablar. Hay una institu-

[3] La palabra rasa tiene múltiples significados relacionados con "fluidez" y con "sabor", denota también la cualidad propia de lo poético y en el hinduismo es el deleite suprasensible de la unión extática con lo divino.

[4] avyākṛtāni vastūni: "Lo que no es necesario contestar". Según la tradición el Buda histórico (Śākyamuni) se negó a contestar a ciertas preguntas sobre el tiempo (si es finito o infinito), sobre el universo (si es limitado o ilimitado), sobre el alma (si es idéntica o no al cuerpo) y sobre el destino del Tathāgata (el Buda) después de la muerte.

ción del discurso que sugiere la idea de que el nirvana es el fundamento silencioso donde convergen todos los lenguajes. Pero no se trata de repetir lo que dijeron los nikāya frente a lo indeterminado ni de pregonar el silencio ante el misterio del nirvana. La novedad reside en que la vieja indeterminabilidad del Tathāgata después de la muerte (el Buda, según los nikāya, guardó silencio cuando fue interrogado al respecto), la indeterminabilidad sobre la finitud o infinitud del espacio y del tiempo, y sobre la identidad o diferencia entre cuerpo y alma se extiende ahora a todos los fenómenos, incluido el aquí del presente y la experiencia que en éste ocurre. Así, se dirá que "[...] nunca lograremos comprender si mientras el Bienaventurado estaba [en vida] existía o no existía; si existía y no existía al mismo tiempo; o si ni existía ni no existía" (MK: 25.18).[5]

De estas últimas afirmaciones uno podría extraer la siguiente conclusión: los confines del espacio o del tiempo son tan misteriosos como los fenómenos de cada día. El misterio del saṃsāra es tan hondo como el del mismo nirvana.[6] No hay diferencia alguna entre ambos (MK: 25.19). El paradero del Tathāgata después de la muerte se encuentra tan indeterminado como nuestra situación como seres vivos en el planeta. Estamos cerca de las *epifanías de lo ordinario* y del mundo como prodigio. Nuestras acciones (y experiencias) son como las de seres creados por arte de magia y hasta nosotros mismos, nuestro yo, participa de esa naturaleza prodigiosa. El yo es una ilusión, y los actos que realiza son una ilusión dentro de otra ilusión (MK: 17.31-32).

[5] tiṣṭamāno (a)pi bhagavān bhavatītyeva nohyate |
na bhavatyubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate || MK: 25.18.

[6] saṃsāra: secuencia de renacimientos que recorren los seres dentro de los seis modos de existencia (dioses, semidioses, fantasmas, animales, seres humanos y seres infernales) hasta alcanzar la liberación (nirvana).

El universo que Nāgārjuna recrea con su nuevo vocabulario ha perdido así la solidez que tenía en el abhidharma. Es un mundo que se parece a un sueño, a un espejismo, a la ciudad de los gandharva (MK: 17.33).[7] Conocer este mundo requerirá una radical reorganización del saber. Todas las clasificaciones elaboradas anteriormente, el gigantesco inventario de la realidad hecho por el abhidharma, sobre todo sarvāstivāda,[8] y la teoría de la instantaneidad de los dharmas propuesta por los sautrāntika,[9] se pondrán en tela de juicio. La antigua ciencia de las cosas y los fenómenos (dharma), pasa a ser una

[7] La ciudad de los gandharva (músicos celestiales que amenizan los banquetes de los dioses) consistía en un espejismo producido por las partículas de agua en suspensión de una fuente situada sobre un fondo rocoso.

[8] El abhidharma sarvastivāda fue compuesto en sánscrito, su redacción definitiva se remonta a Vasubandhu, consta de siete libros que se diferencian de los theravāda: *1)* Saṃgītiparyāya: recitaciones didácticas que explican los elementos de la doctrina por monadas, tríadas, etc.; *2)* Dharmaskandha: en parte idéntico al Vibhaṇgha, enumera los agregados, los estadios en la meditación etc.; *3)* Prajñaptiśāstra: el libro de las descripciones, que en forma de cantos, ofrece pruebas de muchos acontecimientos legendarios; *4)* Vijñānakāya: el cuerpo de los conocimientos, tiene capítulos sobre cuestiones controvertidas que recuerdan al Kathāvatthu y capítulos que recuerdan al Paṭṭhāna y al Dhātukathā; *5)* Dhātukāya: libro de los elementos que corresponde básicamente al Dhātukathā de los theravādin; *6)* Prakaraṇa: libro de los tratados literarios, que ordena los elementos por categorías; *7)* Jñānaprasthāna: el libro sobre el punto de partida del conocimiento, donde se consideran diversos aspectos del conocimiento como las inclinaciones (anuśaya), el conocimiento en sí (jñāna), los estadios de la contemplación o énstasis (dhyāna).

[9] La escuela sautrāntika se desprende de la sarvāstivāda hacia el año 150 a.C. Como el nombre de la escuela indica sus adeptos se atenían exclusivamente a los sūtra, rechazando el abhidharmapiṭaka de los sarvāstivāda y su teoría de "todo es". Los sautrāntika creyeron en la existencia de una conciencia sutil que es la que transmigra por el saṃsāra. En esa conciencia es donde, a la muerte del individuo, se reabsorben los cuatro skandha restantes. Esta idea de una conciencia continua que subsiste ejerció una especial influencia en la escuela yogācāra. La escuela sautrāntika desarrolló con tenacidad la teoría de la momentaneidad de los entes: toda existencia no es sino una sucesión de momentos sin pausa, la duración es sólo aparente, la duración es una ilusión creada por esa sucesión de momentos reales. Para los sautrāntika el nirvana es un suceso puramente negativo: es un no ser en el que el liberado se aniquila.

ciencia de las palabras, una retórica. Pues esas mismas ilusiones sólo se pueden representar, y el teatro donde ocurre esta representación es el lenguaje mismo.

La desarticulación de la identidad de los conceptos del abhidharma que tiene lugar en *Fundamentos de la vía media,* toma la forma de una dramática del yo. Un *mostrar* en lugar de *probar,* en el que se teatralizan esas identidades. Esos yoes se ponen en escena y se enfrentan entre sí, tras la contienda todos acaban mostrando sus debilidades, sus propias inconsistencias. Esta representación pretende hacernos ver la futilidad de apegarse a esos conceptos, disuadirnos de la ideas que nos podemos formar utilizándolos. Mostrando que no son sino conjeturas.

Es en este sentido que esta retórica puede considerarse un medio hábil (upāya). Sin embargo, el término upāya, que tendrá una gran importancia posteriormente en el mahāyāna, es posnagarjuniano, y aunque no aparece ni una sola vez en los *Fundamentos* subyace a todo su discurso. Que las palabras puedan servir a un fin no tiene por qué significar que tengan una naturaleza propia o que no sean tan vacías como el resto de las cosas. Este nuevo lenguaje y sus metáforas se convierten en un vehículo para la liberación.

> Desde la perspectiva mādhyamika el significado de una palabra o concepto se deriva invariablemente de su aplicación en un contexto de relaciones socio-lingüísticas, y no por referencia a ningún objeto real independiente y autosuficiente. El significado va siempre expresado dentro de una matriz flexible de interpretaciones naturales que condiciona conceptos y percepciones, necesidades y deseos intelectuales o emocionales y, finalmente, actitudes conscientes

y preconscientes de la experiencia cotidiana (Huntigton, 1989: 113).

Así, esta nueva "manera de hablar" va a contrapelo del lenguaje mismo, pues aunque usa las palabras que todos usamos, no considera que sean referentes de cosas que puedan considerarse independientes unas de otras, y se resiste a acatar las distinciones que impone el lenguaje mismo. Este pensamiento se ejerce contra las palabras y al mismo tiempo reconoce que es producto de las palabras mismas. La idea del lenguaje como algo convencional y necesario en todo esfuerzo de comunicación no se desprecia y se dirá que el sentido último (paramārtha) descansa en lo convencional.[10] Lo convencional (vyavahāra), el mercado donde las palabras se intercambian e interaccionan unas con otras, es lo que posibilita la transmisión de la enseñanza.

Esta idea de la importancia de la transmisión de la doctrina está ya muy presente en la literatura de la prajñāpāramitā: las prácticas budistas reflejan una gran preocupación por la palabra sagrada y seguramente jugaron un papel más importante y significativo en la vida religiosa que la percepción filosófica del silencio del Buda, trabajo del que se encargaba una élite escolástica.[11]

[10] vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate I
paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate II MK: 24.10.

(Lit.) "El sentido último no se ha enseñado sin recurrir a lo convencional. Y sin alcanzar el sentido último no se entra en el nirvana."

[11] La palabra sagrada es, además, una reacción o contrapeso a la palabra gastada. Su uso limitado y ritual le permite conservar su poder de evocación. Pertenece a un vocabulario que no anda en boca de todos, sino que maneja una determinada clase (en este caso monástica): la palabra como privilegio. Ninguna forma semántica es atemporal, pero la palabra sagrada parece ser un ardid para resistir esa tiranía del tiempo que erosiona las palabras. Cuando se usa una palabra se despierta la resonancia de su historia previa, estos ecos, en el caso de la palabra sagrada, serán litúrgicos.

Contradecir las convenciones del lenguaje y del mundo (vyavahāra laukikān)[12] es una falta que el mādhyamika no debe cometer.[13]

No se pretende sustituir un "vocabulario último", el del abhidharma sarvāstivāda, donde los dharmas eran reales, por un nuevo "vocabulario último": el de la vacuidad (śūnyatā). Como ya se ha dicho, la vacuidad comparte la contingencia e irrealidad de toda palabra. La renovación se pretende más radical. La narrativa de Nāgārjuna desestima la búsqueda de un vocabulario correcto para representar la esencia de las cosas pues esa misma "esencia" es en sí misma un contrasentido, tanto para las palabras como para las cosas, y se tratará de evitar (aunque no siempre se conseguirá) caer de nuevo en la trampa del sustancialismo o del absolutismo.[14]

[12] sarvasamvyavahārāmś ca laukikān pratibādhase I
yat pratītyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase II MK: 24.36.

(Lit.) "La posición que tú adoptas contradice completamente todas las convenciones mundanas. Porque tú rechazas la vacuidad (en el sentido de) origen condicionado."

[13] Gracias a que lo paramārtha, la meta última, descansa en lo saṃvṛti, lo convencional, Nāgārjuna puede salvar la ortodoxia. Y el fin último del budismo, la extinción del sufrimiento que supone la entrada en el nirvana, se conserva.

vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ I
puṇyapāpakṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate II MK: 17.24.

(Lit.) "Entonces todas las convenciones serían indudablemente contradichas. Y la distinción entre el mérito y el pecado tampoco sería posible."

kāryam ca kāraṇam caiva kartāram karaṇam kriyām I
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase II MK: 24.17.

(Lit.) "Y tu contradices así (las nociones) de causa material (kāranam), el agente (kartāram), la causa instrumental (karanam), la actividad (kriyā), el surgimiento (utpādam) y la cesación (nirodham) y el fruto."

[14] Nāgārjuna trata de evitar el absolutismo, pero no siempre lo consigue, por ejemplo en MK: 22.16, y en muchos lugares del capítulo 25 parece sugerirse un Absoluto trascendente que no es consistente con su antiesencialismo radical.

CONTINGENCIA (PRATĪTYASAMUTPĀDA)

> Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quiénes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de causas y efectos.
>
> JORGE LUIS BORGES, *El Zahir*

Las metáforas de la ilusión tejen el universo imaginario del mādhyamika al abrigo de un concepto que todo lo abarca: pratītyasamutpāda. Este concepto, dirá Nāgārjuna, es la joya más preciosa del tesoro de la enseñanza del conocedor supremo (SL: 109). Este viejo término es el protagonista de los *Fundamentos de la vía media*. El concepto aparece ya en la dedicatoria del trabajo y todo el texto es una reflexión sobre sus implicaciones tanto metafísicas como doctrinales.

El término pratītyasamutpāda representa la forma en la que los budistas concebían la causalidad y la condicionalidad de las cosas. El compuesto sánscrito pratītyasamutpāda ("origen condicionado", "relacionalidad" o "contingencia"), se refiere a la contingencia de cualquier hecho o fenómeno, a su condicionalidad. Se trata de un término abstracto y de carácter filosófico usado en el discurso budista para referirse al hecho de que la existencia de cualquier cosa o fenómeno es el resultado de causas y condiciones, que a su vez están condicionadas. La noción surge en un contexto polémico como reacción a otros modos de concebir la causalidad y se convierte pronto en un sello de identidad del budismo. Según esta ley todos los fenómenos psíquicos y físicos de la existencia individual (y más tarde también de las cosas inanimadas) se

hallan entre sí en una relación de dependencia y condicionamiento mutuo de forma que es imposible hablar de un elemento aislado de la realidad. Para algunas escuelas, como el madhyamaka, el concepto es tan decisivo que su "realización", el aprehenderlo completamente, es condición necesaria para el logro del despertar.

Este concepto, que en principio servía de explicación a los asuntos relacionados con los seres vivos, en el madhyamaka se extiende a todo, incluidas las cuestiones específicamente intelectuales, la epistemología y la soteriología. La condicionalidad de las cosas alcanzará no sólo a los conceptos sino también a nuestros modos de percepción y representación de la realidad. Lo sensible y lo inteligible quedan así vinculados.[15] Ésta es la razón por la que el camino de salvación del mādhyamika tiene un carácter tan intelectual, porque descansa en un entrenamiento constante del "mirar" que interroga a la misma percepción. El conocimiento al que accede el monje no es un conocimiento con un "objeto" determinado (en realidad no es un conocimiento en absoluto) sino una forma de ver el mundo, una actitud, una forma de percibir. Ese "conocimiento" se va adquiriendo mediante un entrena-

[15] Derrida (2000: 20) ha mostrado cómo lo sensible y lo inteligible se separaron (se distinguieron) con Aristóteles (quizá antes) y toda la metafísica occidental ha sido consecuencia de ese divorcio que quizá pudo no haberse producido. El budismo reconoció lo problemático de esa distinción, aunque también reconoció su necesidad. El resultado para occidente fue, según Derrida, una "metafísica de la presencia" que ha entretenido a los filósofos durante siglos. Esta separación entre lo sensible y lo inteligible (que la teoría de la percepción ha puesto en tela de juicio) permitió la aparición del concepto de signo, que, como mostró Saussure (1993), es una hoja con dos caras: significante (sensible) y significado (inteligible), aunque Derrida dirá que sólo hay significantes, que marcan las diferencias entre las cosas (gracias a lo cual nos podemos comunicar), pero que se "difieren" unos de otros infinitamente, alejando esa presencia a la que aparentemente se referían: las palabras no designan ya las cosas sino otras palabras.

miento teórico y práctico que capacita al individuo para percibir en cada aspecto de su experiencia los modos en los que la condicionalidad está presente. En toda percepción o idea, en todo discurso o diálogo, pueden percibirse las formas en las que las cosas se apoyan unas en otras, cómo unas traen a otras de la mano, cómo no hay nada en la experiencia que se pueda aislar o que pueda permanecer estático. Ésa es la "realización" de la vacuidad, y en ellas se cifra la salvación.

El término expresa esa relacionalidad que impide aislar a los conceptos para formar "categorías". Un término que no es tal (nada acaba con él), sino que interpreta esa misma continuidad que hay en las cosas y que las palabras no pueden apresar, pratītyasamutpāda es una narración, un relato condensado de los procesos del mundo.

> Ahora bien, Kaccāna, el creer que todo permanece es un extremo; el creer que nada permanece es el otro extremo, el Tathāgata enseña el dharma que sigue una vía media que evita ambos extremos, a saber: "Debido a que se apoyan y fundan en la *1)* ofuscación inconsciente surgen; *2)* las tendencias innatas, y al apoyarse en éstas surgen la; *3)* conciencia primera y de ella; *4)* la mente y el cuerpo, y al apoyarse en la mente y el cuerpo surgen; *5)* los seis sentidos y con ellos; *6)* el contacto; *7)* la sensación; *8)* la sed; *9)* el aferrase; *10)* el devenir y con el devenir surge; *11)* el nacer ý al apoyarse en el nacer surgen; *12)* la vejez y la muerte, el duelo, la congoja, el sufrimiento, la melancolía y la angustia. Así surge todo este cúmulo de sufrimientos (Saṃyutta-nikāya 2.17) (Gómez, 2002b).

Más que un concepto, más que una idea que el entendimiento concibe (vikalpa) de manera aislada o inde-

pendiente, es un relato. Y que lo sea sirve de antídoto a una práctica común de la imaginación humana: la tendencia a hipostasiar los términos o las categorías. Esa reificación tan común resulta más difícil (si no imposible) con un relato o una narración. Lo más que podemos hacer con un relato es *contarlo* o recitarlo (pensemos en la oración). Y pratītyasamutpāda es una narración que en su circularidad carece de principio y de final, y en su lectura permite dos sentidos (puede leerse en sentido horario y antihorario). Aquél que ve este relato, aquél que lo "vive", ve el dolor, su nacer y su cesar, y viéndolos, encuentra la vía.[16]

Parte de la crítica antigua y moderna del mādhyamika ha querido ver en los procedimientos de esta "manera de hablar" (una teología negativa y un apofatismo)[17] una simple sofistería, una retórica del fracaso, o mejor, una renuncia al saber: "Yo no tengo ninguna tesis" (nāsti ca mama pratijñā).[18] Esta cuestión se discutirá más adelante, por el momento adelantaré que se trata más bien de una renuncia a la determinación conceptual, a definir nuevos tecnicismos, a establecer nuevas categorías del entendimiento.[19] Y lo que más me va a interesar aquí es cómo trabaja esa *renuncia*. Cómo se expone al simulacro, a la parodia del que no tiene nada que decir; y conserva al mismo tiempo una agenda oculta, un algo que *pro-*

[16] yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati |
duhkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || MK: 24.40.

[17] Apófasis: (gr. apó: lejos, phasis: afirmación) "denegación, repulsa, recusación". Apofático: (término de la teología) "negativo", que separa una cosa de otra, que niega que un predicado pertenezca a un sujeto.

[18] VV: 29, Johnston y Kunst (ed./trad.), 1990.

[19] La cuestión de quién es ese sujeto que podría sostener alguna opinión si no sólo las opiniones son vacías, sino también el sujeto que supuestamente las habría de mantener, aparece al final del trabajo de Nāgārjuna, concretamente en MK: 27.29 y es el tema central de VV.

poner, un propósito y una intención; y, por último, cómo recurre a la autoridad del Buda: "el Buda nunca enseñó nada" (MK: 25.24).

En el contexto del estudio del madhyamaka, sugiero traducir pratītyasamutpāda como "contingencia", "relacionalidad" o "dependencia", pero dado que la historia de las traducciones de términos budistas (sobre todo anglosajona) ha creado un híbrido inglés-budista que tiene ya más de un siglo, utilizaré también la forma más clásica de "origen condicionado", aunque para el mādhyamika nada tenga un origen, nada surja (anutpāda). El término "contingencia" tiene algunas ventajas: La "contingencia" es aquello que "puede ocurrir o no". Está más cerca del azar que del determinismo, pero no por ello deja de estar sujeta a condiciones y no por ello pierde su carácter circunstancial. Las circunstancias que afectan a un proceso, persona o cosa son las condiciones, pero cuando éstas pueden darse o no, son su contingencia. La contingencia sugiere un factor de indeterminación (o de ignorancia) que la condición o la causa no quiere dejar y que viene muy bien a esta manera de hablar. Este espacio abierto emparenta "contingencia" con lo accidental (no esencial), lo fortuito y lo impredecible. Lo contingente no está sujeto a determinismo (o al menos no lo está tanto) como lo condicional, y es claro que Nāgārjuna no entiende pratītyasamutpāda como una teoría determinista del mundo. Por último, "contingencia" es una palabra que mira al futuro y que tiene que ver con lo inesperado: *estar preparado para cualquier contingencia*, mientras que "condición" mira hacia el pasado: las cosas ocurren y una vez han ocurrido hablamos de las condiciones a las que estuvieron sometidas. Veremos que la retórica de Nāgārjuna esconde un proyecto de futuro.

CARECER DE TESIS COMO EXTENSIÓN LÓGICA DE CARECER DE ĀTMAN

En sus especulaciones filosóficas más tempranas el budismo se ocupó de negar la existencia de una esencia (ātman) en el ser humano, de argumentar que dicha existencia es sólo aparente, que no es otra cosa que el resultado de atribuir a los componentes de la personalidad (skandha) una unidad que no tienen. Un segundo movimiento apofático llega con Nāgārjuna. No sólo la persona carece de una sustancia, es decir, de algo permanente y esencial, sino que sucede lo mismo con todos los fenómenos y todas las cosas. La escolástica del abhidharma[20] (sobre todo sarvāstivāda) había elaborado listas de principios o factores de existencia (dharma) que se consideraban dotados de una naturaleza propia (svabhāva o dravyasat) y que los *Fundamentos* se encargan de refutar.

La negación del ātman en la persona y de la naturaleza propia en los fenómenos parecería aproximar al madhyamaka a posturas cercanas al nihilismo. Y es aquí donde ocurre un tercer movimiento dialéctico, quizá el más polémico y sin duda uno de los más interesantes en la filosofía de esta escuela. Afirmar la carencia de naturaleza propia en nosotros y en todo lo que nos rodea no tiene por qué significar nihilismo, pues esta misma afirmación carece a su vez de naturaleza propia. El discurso es un fenómeno más y está tan vacío como

[20] Abhidharmakośa (kārikā y bhāṣya) de Vasubandhu. Fue traducido del chino y del tibetano al francés por la Vallée Poussin (1988). La traducción al inglés de la versión francesa de la Vallée Poussin de este trabajo monumental se debe a Leo M. Pruden (4 vols.).

el resto de los fenómenos y conceptos que Nāgārjuna desmantela en el MK. Las palabras se integran así en el mundo del devenir y queda el "testimonio" como forma de significación.[21]

Esta tercera vuelta de tuerca tiene consecuencias relevantes desde la perspectiva del mahāyāna. Por un lado el primer movimiento, iniciado en los nikāya y sistematizado por el abhidharma, consolidó la idea de la persona como proceso en continuo cambio, sin nada permanente o eterno que le pudiera servir de sustrato. El segundo movimiento establece la impermanencia de los fenómenos y la falta de una naturaleza propia o sustancia en ellos como un principio central, tanto epistemológico (VV) como ontológico (MK) de la naturaleza de las cosas. El tercer movimiento evita los compromisos nihilistas: al estar el discurso tan vacío como los fenómenos, uno, negando el ātman, no tiene por qué comprometerse con la visión de no-ātman, ni considerar esta carencia de naturaleza propia de los fenómenos como un hecho absoluto. Este argumento no contradice sino que desplaza a los anteriores.

¿Qué es lo que permite —y legitima—[22] esta tercera vuelta de tuerca o, para expresarlo en términos budistas, este tercer giro de la rueda de la doctrina (dharma)? La doctrina de pratītyasamutpāda, auténtico eje del modo de operar del mādhyamika.

[21] "Los mādhyamika carecemos de tesis". Esta afirmación parece una respuesta al hecho mismo del acto ilocucionario. Uso este concepto en el sentido de Searle, 1980.

[22] A menudo se olvida la cuestión de la ortodoxia en los estudios sobre Nāgārjuna. Considero que Nāgārjuna fue un monje budista y que buscó la conformidad con las creencias que en su momento eran consideradas budistas, aunque su propio trabajo ampliara dichas creencias.

LA CAUSALIDAD

> No es posible la identidad de causa y efecto, pero tampoco su diferencia (MK: 20.19). La causalidad es inconcebible (MK: 20.22).
>
> De hecho, una causa que surja antes que su efecto o que surja al mismo tiempo que su efecto no es una causa. Porque tanto desde el punto de vista de la realidad (tattva) como de la convención (prajñapti), el surgir de las cosas no es consistente [o carece de lógica][23] (RA: 1.47).
>
> Lo que surge dependiendo de esto o de aquello no tiene una naturaleza propia, ¿cómo se puede hablar de surgimiento en lo que no tiene una naturaleza propia?[24] (YṢ: 19).

La manera en la que Nāgārjuna entiende la causalidad es el centro alrededor del cual orbita toda su filosofía. Sin comprender los métodos y procedimientos de esta forma de *ver* la causalidad, no es posible entender su manera de hablar. Nāgārjuna inicia sus *Fundamentos* de una forma que parece desafiar el sentido común:

> En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma. Tampoco será posible suponer que se origine a partir de otras o pensar que surja como resultado de una combinación de las dos posibilidades anteriores. Por último, carece de sentido pensar que las entidades puedan originarse de forma aleatoria o por azar (MK: 1.1).

[23] prāgjātaḥ sahajātaś ca hetur ahetuko (a)rthataḥ |
prajñapter apratītatvād utpatteś caiva tattvataḥ || RA: 1.47.

[24] tat tat prāpya yad utpannaṃ notpannaṃ tat svabhāvataḥ |
svabhāvena yan notpannam utpannaṃ nāma tat katham || YṢ: 19.

¿Queda, pues, abolida la causalidad? No; la misma estrofa niega también la posibilidad de un mundo cuyas reglas acataran los caprichos del azar. La polémica está servida. El arranque no carece de impacto y el lector deberá esperar el argumento. Habitualmente se piensa que la causa hace (o produce) el efecto y se tiende a olvidar que sin efecto no hay causa, es decir, que si no vemos el efecto, si el efecto no ocurre, no hablamos de causa.[25] Si, según esta segunda posibilidad, cuando no hay efecto no hay causa, se podría decir, con igual legitimidad, que el efecto hace (o produce) la causa. Tendemos a pensar que el hijo es el efecto de una causa, que es el padre, por la secuencia temporal en la que aparecen uno y otro,[26] pero no hay ninguna prueba lógica que nos asegure que esto sea así. Es decir, el padre es tan causa del hijo como el hijo causa del padre.[27]

[25] utpadyate pratītyemān itīme pratyayāḥ kila |
yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham || MK: 1.5.

(Lit.) "(Algo) surge dependiendo de estas cosas" —ese es mi pensamiento, como resultado de ese pensamiento (iti) las llamo condiciones—. Mientras (o cuando) eso no surge, ¿por qué entonces a éstas no se las llaman condiciones?". Idea muy similar a la de David Hume (2001).

[26] naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet |
tasmān nātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ || MK: 11.2.

(Lit.) "¿Cómo podría haber un centro (madhyaṃ) de lo que no tiene comienzo y no tiene fin? Se sigue entonces que pensar en términos de pasado, presente y futuro no es apropiado."

pūrvaṃ jātir yadi bhavej jarāmaraṇam uttaram |
nirjarāmaraṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ || MK: 11.3.

(Lit.) "Si el nacimiento ocurriera primero y después vinieran la vejez y la muerte, entonces el nacimiento no tendría ni envejecimiento ni muerte, y uno nacería para no morir."

[27] VV: 49. "Si el hijo tiene que ser producido (utpāda) por el padre, y si el padre es producido por ese mismo hijo, dime cuál de ellos produce al otro." Sigo la edición sánscrita del texto de Johnston y Kunst, 1990. También en Śūnyatāsaptatī, estrofa 13: "Así como el padre no es el hijo, el hijo no es el padre, ambos no se dan el uno sin el otro, ambos no se dan tampoco simultáneamente, de la misma manera debe considerarse pratītyasamutpāda (los doce miembros)". Sigo —no literalmente— la traducción del tibetano de Tola y Dragonetti, 1990: 110.

El gran hallazgo de Nāgārjuna fue afirmar que no hay ninguna razón lógica por la que podamos decir que el tiempo transcurre hacia adelante y no hacia atrás. La lógica no impide la reversibilidad del tiempo, como en las interacciones entre partículas de la física cuántica.[28] Sin el hijo no hay padre, sin el efecto no hay causa, sin la planta no hay semilla y sin la semilla no hay planta. Luego semilla y planta, padre e hijo, son pratītyasamutpāda, tienen una naturaleza relacional y son por tanto vacíos (carecen de naturaleza propia). Uno se apoya en el otro, pero en sentido estricto no podemos decir que uno produzca al otro. Nāgārjuna escribe: "Nosotros afirmamos que la vacuidad (śūnyatā) es la relacionalidad (pratītyasamutpāda)."[29] Por tanto no hay fundamento lógico alguno para hablar de *producción* de uno por el otro o de *surgimiento*, pues, "¿quién produciría a quién?" (vada tatrotpādayati kaḥ kam, VV: 49).

Podríamos decir que para Nāgārjuna la causalidad es una *impresión* (una ilusión) causada por la regularidad de los hábitos de la percepción y de la mente. Esa regularidad hace que observemos los fenómenos como surgiendo y pereciendo, y que pongamos nombres a las causas de esa aparición y desaparición, pero esas causas carecen de todo valor ontológico, son meras designaciones convencionales (upādāya prajñapti),[30] "no existen desde su propio lado",

[28] En estas dudas sobre la dirección del tiempo late el constructivismo de Nāgārjuna, "si el tiempo marchara hacia atrás se seguiría que el pensamiento (el gran contra-tiempo) caminaría hacia delante, y la memoria sería profética" (Arnau Amo, comunicación personal). Sobre la refutación del tiempo véase Borges, 1985: 170, "Nueva refutación del tiempo".

[29] yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe I MK: 24.18a.

[30] yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe I
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā II MK: 24.18.

(Lit.) "Nosotros afirmamos que la vacuidad es la 'relacionalidad'. Esa vacuidad cuando se la entiende como designación (prajñapti), esa es precisamente (sa eva) la vía media (madhyamā pratipat)". La vía media budista (no

como dirían los tibetanos, y no tienen naturaleza propia (svabhāva).

¿Por qué designación convencional? "Pienso: 'algo surge dependiendo de ciertas cosas', como resultado de este pensamiento llamo a esas 'ciertas cosas' condiciones. Si ese algo no surge, no hablo ya de condiciones" (MK: 1.5). El primer verso de la estrofa parece querer decir: las cosas no tienen una explicación para que ocurran, sino que simplemente porque ocurren tienen una explicación. O al menos tal explicación para que ocurran es convencional y carece de cualquier tipo de sustancialidad o valor ontológico. Podemos entender esta estrofa así: la conexión entre la explicación y el hecho ya ocurrido es clara y sirve de explicación al fenómeno, pero la conexión entre lo que ocurrirá y la ocurrencia (kriyā) actual de las cosas es mágica (māyā), insospechada. Es algo que deleita y sorprende. "¡Qué ocurrencia!" decimos ante el ingenio o lo inesperado. La ocurrencia parece inesperada, original y se acerca al prodigio en su sentido de suceso extraño que excede los límites de la naturaleza y en su sentido de cosa especial y primorosa.

Para el mādhyamika la causalidad no es diferente de la ilusión. Lo que otros llaman causalidad, el mādhyamika lo considera un *efecto*.[31] Para la persona corriente el efec-

sólo mādhyamika) habla de la vacuidad al mismo tiempo que del sendero y de las nobles verdades. La única forma de sostener esta vacuidad es como término convencional; "prajñapti": "hacer que alguien discierna": causativo, "separar los elementos de la realidad para comprenderlos", ti indica la acción y la meta de la acción, como en gati: el ir y el destino. Grado débil de la raíz jña. La "p" indica el causativo. Por tanto: "nominalización o designación"; prajñapti aparece en el abhidharma, Vasubandhu usa el término y dice que es un concepto útil, pero que no representa la realidad última. Es decir: "Cuando entiendes que la vacuidad es una mera designación, ahí ya estás en la vía media."

[31] Los significados de la voz "efecto" muestran cómo el tema de la causalidad parece llevar implícito ese otro de la magia. Efecto: *1)* aquello que sigue por

to es aquello que sigue por virtud de una causa. Para el mādhyamika todo el proceso de la causalidad no es sino la ilusión de que el efecto *surge* de la chistera de la causa y en esa ilusión se recrea el pensamiento.[32]

Hay pues aquí mucho más que una mera negación de la causalidad. Hay una inteligencia sutil que sabe reconocer que el pensamiento y la acción recorren la misma dirección en el tiempo pero en sentidos opuestos. Las cosas ocurren, y una vez ocurridas, se hacen convencionales, en cierto sentido se socializan, y es entonces cuando las explicamos. La explicación sucede a la ocurrencia del fenómeno. Aquiles alcanzó a la tortuga y el pensamiento despliega entonces su explicación.

Luego, siguiendo esta lógica, se dirá que *en realidad* nada surge (anutpāda). En un mundo en el que nada surge, nada puede perecer.[33] *La superstición del origen* lleva implícita otra: la del fin o desaparición de las cosas. Un mundo así tiene la serenidad (śānta) del nirvana. La cadena de causas y efectos es una ilusión psicológica que se

virtud de una causa; *2)* fin para que se hace algo; *3)* impresión hecha en el ánimo; *4)* truco o artificio para provocar determinadas impresiones; *5)* movimiento giratorio que se da al balón para que se desvíe de su trayectoria "normal".

[32] Esta forma de ver el mundo será considerada como remedio eficaz contra el sufrimiento (duḥkha): pues la mente participa en la construcción de esa ilusión, y la mente tiene por tanto un papel que jugar en lo que "ocurre" en el mundo, incluidas las desgracias más terribles. Esta participación de la mente en los sucesos del mundo, consecuencia de la manera de ver del mādhyamika, es un medio hábil (upāya) para el logro de un despertar donde ya no cabe el sufrimiento.

[33] śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam |
karmaṇo (a)vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ || MK: 17.20.

(Lit.) "El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación (del aniquilamiento total o de la "discontinuidad"), ha enseñado el saṃsāra, no la eternidad del saṃsāra."

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ |
Yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaśyati || MK: 17.21.

(Lit.) "¿Por qué no surge el karma? Porque no tiene naturaleza propia. Como no ha surgido, entonces no puede perecer."

deriva de nuestra tendencia a pensar que primero nacemos, luego crecemos y finalmente morimos, pero no hay ningún argumento que nos pueda hacer preferir esta opción a la inversa, a saber, que primero morimos, luego rejuvenecemos y finalmente nacemos. Nāgārjuna opta por rechazar ambas.

¿Por qué ese interés en negar la causalidad? El argumento es: "No existe ninguna cosa que no dependa de las demás, por tanto no existe nada que no sea vacío".[34] "La vacuidad es la dependencia (pratītyasamutpāda), pero cuando se entiende la vacuidad como una mera designación convencional (prajñapti), ahí uno se encuentra en la vía media".[35] Reconocer que todas las cosas, todos los conceptos y todos los fenómenos sin excepción, son designaciones convencionales, es encontrarse en la vía media. En esa vereda el mundo es una creación mental (que descansa en hábitos de percepción y convenciones mundanas), ese camino medio es un "constructivismo" que se reconoce como tal.[36] Saber que hacemos objetos hablando de ellos: hacer el "nirvana" o la "libertad" hablando de ella, pero también hacer el "neutrino" preparando un experimento que lo detecte. Reconocer que la vacuidad misma participa —o no es diferente— de ese constructivismo es saberse en la vía media.

La causalidad se sustituye por la relacionalidad. Pues esta última parece escapar más fácilmente a la idea de

[34] apratītya samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate |
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate || MK: 24.19.

[35] yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || MK: 24.18.

[36] Constructivismo en el sentido de Jerome Bruner (1998); donde se utiliza la psicología para retomar las tesis constructivistas de Nelson Goodman (1993). Hablaremos del constructivismo de Nāgārjuna al final de este trabajo. Adelantamos que la cuestión sobre cómo descubrir la verdad se retira para dejar paso a la pregunta sobre cómo construirla.

una producción real (a la idea de que hay algo real al margen de la mente que lo construye, algo independiente y que funciona por sí mismo) y permite la fusión del mundo del saṃsāra con el del nirvana.

Y toda esta *reflexión* concluye con una instrucción doctrinal: se debe reconocer la relacionalidad, se debe pensar en términos de pratītyasamutpāda en lugar de en términos de causalidad "porque aquél que ve pratītyasamutpāda, ve el dolor, su nacer y su perecer, y viéndolos, encuentra la vía" (MK: 24.40).[37] La ética parece supeditada a una cierta lógica. Esa lógica (la de la relacionalidad) se construye a partir de una negación de la causalidad. Nos atreveríamos incluso a decir que la negación de la causalidad es la "base" (una base, un fundamento que está vacío, que no es tal, de ahí la retórica) del constructivismo del mādhyamika y de su idea del mundo como creación mental.

Si aplicáramos esta forma mādhyamika de entender la causalidad al hecho mismo de la argumentación, se podría observar que la conclusión no tiene por qué ser posterior a las pruebas, las hipótesis o el argumento. De hecho (y esto ocurre a menudo en cualquier investigación) la conclusión suele preceder a las pruebas. ¿Por qué? Porque la conclusión misma es el aliento que anima la búsqueda de pruebas. ¿Quién si no emprendería labor tan prosaica y sacrificada? El que busca pruebas con esmero y dedicación suele tener ya una conclusión. La navegación de Colón (o de los vikingos) fue la prueba de que la Tierra era redonda, pero seguramente la conclusión la precedió. La prueba "confirma" en lugar de probar. Uno sólo puede resignarse a la búsqueda de pruebas animado por la dicha de la conclusión. Nāgārjuna diría que la conclu-

[37] yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || MK: 24.40.

sión crea la prueba tanto como la prueba la conclusión. Negando tener conclusiones, los mādhyamika niegan que haya pruebas, el mundo se convierte en algo que se parece al prodigio y la maravilla. Nos acercamos al género del misterio. Un misterio que esconderá un secreto: la verdad según el sentido último, paramārtha, y del que hablaré a continuación.

III. ORTODOXIA, JERARQUÍA Y VERDAD

EL SECRETO Y SUS POTENCIAS

> Todo lo sagrado que quiere continuar siendo sagrado se envuelve en el misterio. Las religiones se escudan al abrigo de arcanos que se desvelan sólo al iniciado: el arte tiene los suyos. La música nos ofrece un ejemplo. Abramos a la ligera Mozart, Beethoven o Wagner, echemos sobre la primera página de su obra una mirada indiferente, nos invade un religioso asombro a la vista de esas procesiones macabras de signos severos, castos, desconocidos. Y cerramos el misal virgen de cualquier pensamiento profanador. Yo me he preguntado con frecuencia por qué este carácter necesario ha sido rehusado a un solo arte, al más grande. Aquél que está sin misterio contra las curiosidades hipócritas, sin terror contra las impiedades, o bajo la sonrisa y la mueca del ignorante y del enemigo. Hablo de la poesía.
>
> STÉPHANE MALLARMÉ[1]

Heredero del silencio del Buda, el mahāyāna temprano hará suyo el prestigio de lo inconcebible (acintya), la majestad del misterio. Los diccionarios definen el misterio como un "arcano o cosa secreta en cualquier religión". El

[1] La cita pertenece a un artículo juvenil que Mallarmé escribió para la revista parisina *Artiste* en 1862. Se trata de una especie de declaración de principios estética. Al final del párrafo escribe: "Así, cualquier recién llegado entra de golpe en una obra maestra y desde que hay poetas no ha sido inventada, para espantar a esos inoportunos, una lengua inmaculada... ¡Oh cierres de oro de los viejos misales! ¡Oh jeroglíficos inviolados de los rollos de papiro!" Gómez Bedate (1985: 9).

misterio goza de la cualidad del secreto y lo secreto puede encontrarse oculto (separado de la vista de los demás) o ignorado (separado del conocimiento de los demás). En ambos casos se trata de algo escondido, pero en su faceta de "ignorado" lo secreto no es sólo aquello que se revela a un saber, es también un factor de cohesión. Lo secreto crea una red de relaciones entre quien lo busca, quien lo esconde, quien se supone que lo conoce y quien lo ignora (los más), "[...] el secreto ata con lazos ilocutorios a los personajes que lo cazan, lo guardan o lo revelan; es el centro de la telaraña que tejen alrededor de él los enamorados, los traidores, los celosos, los simuladores y los exhibicionistas. Lo oculto organiza toda una red social" (Certeau, 1993: 18).

A la lista de Michel de Certeau habría que añadir al que emprende la búsqueda del secreto religioso, en nuestro caso, el monje budista a la caza del nirvana. Nāgārjuna recurre a ese secreto al menos de tres maneras que sirve para articular y legitimar su propuesta. La ortodoxia y la construcción de esta nueva forma de ser budista será función de una hermenéutica (nītārtha/neyārtha) y de una jerarquía de verdades (satyadvaya).

1. *Ortodoxia.* Por un lado *eso* inconcebible (acintya), advertido ya en los nikāya, permite a Nāgārjuna situarse dentro de la tradición. Sirve como seña de identidad budista y lo sitúa en el corazón mismo de la misma, pero con una salvedad: el misterio del nirvana es ahora también el misterio del mundo. Nāgārjuna alude a un secreto (una enseñanza oculta en los viejos textos) y se insinúa una profundidad (*dos verdades*) situando su discurso en la vieja tradición textual y salvando así la ortodoxia.

2. *Hermenéutica.* Este secreto sirve para fundar una hermenéutica. Los pasajes de los textos serán divididos en dos: *1)* aquéllos con un sentido literal o definitivo (nītārtha); y *2)* aquéllos con un sentido secreto, implícito u oculto que requiere del desvelamiento por parte del escolástico (neyārtha). El secreto es el barbecho fértil sobre el que crecerá la interpretación. Habiendo un secreto debe haber quien lo interprete. El intérprete profesional, sea escolástico antiguo o moderno investigador, contribuirá celosamente a preservar ese secreto, fuente de su trabajo, manantial de su saber y razón de su prestigio.
3. *Jerarquía.* Esta hermenéutica establece una jerarquía: hay *dos verdades* (satyadvaya): una convencional (saṃvṛti) y otra según el sentido último (paramārtha). Esta última funciona en el ámbito psicológico como una promesa, como un augurio o señal favorable de un absoluto trascendente: el secreto esconde la promesa de la revelación y la postergación de esa revelación lo mantiene absoluto y trascendente.[2] Así, Nāgārjuna se desliza, quizá involuntariamente, hacia el absolutismo aunque su antiesencialismo quiera huir de él.

[2] La postergación del momento de la revelación del secreto garantiza que el secreto siga siendo absoluto y trascendente, lo que Derrida ha llamado una "metafísica de la presencia", una presencia que nunca se da y que es constantemente diferida (1997a y 2000). El secreto participa tanto de la experiencia solitaria y mística como del lenguaje y la narrativa. El más acá de las palabras (¿es un más acá o todas las palabras esconden un secreto, un secreto a voces?) y lo que está más allá de todo lenguaje. Una vez el secreto ha sido revelado entra en el mundo de los fenómenos (ya sean lingüísticos, filosóficos o de otro tipo), y al hacerlo se olvida, se pierde, se insulta, o se corrompe. Esta idea la recoge concisa y perfecta, un verso de Schiller: "Sólo lo que no ha ocurrido no envejece."

La majestad del misterio y el secreto que dicho misterio esconde, toma muchas formas en el mahāyāna temprano. Una de ellas es el silencio ante lo que no es necesario decir: avyakṛta vastuṇi, las preguntas a las que no hay que contestar. Ese silencio, lo veremos enseguida, hablará como por arte de magia en el madhyamaka. Otro misterio será la doctrina de la ausencia de surgimiento (anutpāda-dharma): las cosas parecen surgir y perecer, pero en realidad (y ese es el secreto que las cosas esconden y que los budas conocen) nada surge.[3] El surgimiento (utpāda) es en realidad un no surgimiento (anutpāda). Por eso se dirá que la comprensión plena del devenir es cosa de los budas, y esa comprensión plena de los fenómenos no es diferente del nirvana (YṢ: 6). Y por último la metáfora que quizá haya tenido más importancia en la historia de las ideas de esta escuela: la del mundo como ilusión.[4] Esta idea se encontraba ya en la escuela mahāsāṇghika, que imaginó un buda supramundano (lokottara) que se manifestó de forma aparencial en el buda histórico, pero es en el madhyamaka donde se desarrollará a fondo, tomando la forma de una filosofía. Todos estos misterios configurarán un código, una "manera de hablar" y una retórica. Un lenguaje "privado" del que hará uso una élite escolástica e intelectual y del que hablaré al final de este trabajo.

[3] Por ejemplo en: YṢ: 10, YṢ: 21, YṢ: 48, CS: 3, RA: 1.47.

[4] Reconocer que una ilusión es una ilusión no nos hace inmunes a ella. El palo sigue quebrado bajo el agua aunque sepamos que se trata de un efecto producido por los diferentes índices de refracción del agua y del aire. En ŚS: 39-42 se explica "Cuando uno ve la verdad, uno comprende que el karma es vacío, que no surge. Si el karma no surge, ¿cómo lo hará su fruto? Así como cuando el Tathāgata proyecta una aparición [de sí mismo] y esa aparición proyecta a su vez otras, esas apariciones son vacías, del mismo modo deben considerarse las acciones y el karma, como una mera designación convencional."

ORTODOXIA: EL SILENCIO ELOCUENTE

Como se dijo, la dialéctica de Nāgārjuna va a servirse del silencio del Buda y a convertirlo en un silencio elocuente. En el hueco creado por dicho silencio va a situar su discurso (renovador) y lo va a presentar como ortodoxo. La destreza retórica del monje escolástico sellará la continuidad allí donde el crítico moderno postularía una discontinuidad y un origen. "Buda Śākyamuni dijo que no es necesario responder ninguna de las catorce cuestiones sobre el mundo (los límites del espacio o su infinitud, su eternidad o fin), el alma (su identidad o no con el cuerpo) y el más allá. Pues ninguna de ellas servirá para apaciguar la mente" (SL: 108).

El silencio se convierte en algo explotable, algo que nos puede hacer parecer inteligentes en determinadas situaciones, algo que habla y algo que es indicativo de cierta insondable profundidad sobre la que es mejor callar: "El sabio se da cuenta de que el que Todo lo Conoce (el Buda) conoce realmente todo. Pues no predicó esta doctrina profunda a aquellos que no estaban preparados [para recibirla]" (RA: 1.74).[5]

Pero que el silencio sea algo saludable o una expresión de la inteligencia no nos dice todavía nada de su fuerza creativa. ¿Por qué hablar entonces de silencio elocuente? O mejor: ¿cómo puede hablar el silencio? Si examinamos la afirmación "los mādhyamika carecemos de tesis", podemos ver cómo dicha aseveración parece una respuesta al hecho mismo del acto ilocucionario de

[5] sarvajña iti sarvajño budhais tenaiva gamyate |
yenaitad dharmagāmbhīryaṃ novācābhājane || RA: 1.74.

"afirmar".[6] Al "afirmar" que "carecemos de tesis" el contenido proposicional parece contradecir al continente. Pero hete aquí que según la filosofía del análisis lo que hace posible la comprensión, lo que logra el entendimiento entre los hablantes y llega a ser "significativo", no es tanto el contenido proposicional del acto ilocucionario como el reconocimiento del acto ilocucionario como tal. Es decir: "Yo te entiendo porque en este momento sé, o reconozco, que afirmas (al margen de los contenidos de esta afirmación)."

¿Qué tiene todo esto que ver con el silencio del Buda? En este caso el silencio es también un acto de habla (*speech act*). Se trata de un "silencio elocuente", un silencio que *habla*. Pues los sūtra señalan con toda la intención las preguntas que el Buda rehúsa contestar.[7] Un silencio que no fuera un acto de habla sería aquel que sigue a preguntas no formuladas, es decir, el ignorar ciertos cuestionamientos por pereza, incapacidad de planteamiento o porque simplemente no se ha caído en la cuenta de que allí había algo interesante, y esto no es lo que ocurre en el caso de las "cuestiones que no hace falta contestar" (avyākṛta-vastūni).

Y ese silencio elocuente va a funcionar como generador de significados. Hay una figura retórica que servirá

[6] Uso este concepto en el sentido de John R. Searle (1980). Searle y parte de la filosofía del lenguaje posterior a Wittgenstein considera los actos ilocucionarios, es decir, "aseverar", "preguntar", "aconsejar", etc., como las unidades básicas de la significación. Es decir, los ladrillos fundamentales a partir de los cuales se construye el edificio del "sentido". Cuando preguntamos ¿qué quiso decir el hablante?, lo que ante todo estamos preguntando es: ¿Cuál es la fuerza ilocucionaria del pronunciamiento, qué tipo de acto de habla fue? Y, enseguida, ¿cuál fue su contenido, que proposición está presentando con esa fuerza ilocucionaria particular?

[7] Estas preguntas son cuatro: si el espacio es finito o infinito, si el tiempo es eterno o acaba, dónde va el Tathāgata después de la muerte y si el cuerpo y el alma son la misma cosa o cosas diferentes.

a este fin: el oxímoron. La expresión misma "silencio elocuente" es ya un oxímoron. Esta figura, que combina en una misma estructura semántica dos palabras o expresiones de significado opuesto, logra hacer surgir un nuevo significado de la expresión. La expresión de la idea toma un cariz inesperado, sorprendente. La contradicción que plantea el oxímoron es más lúdica que trágica. Es, más que un obstáculo, una sorpresa para el entendimiento.[8]

Frente a la tensión insuperable que la contradicción crea en filosofía está la *gracia* inesperada del oxímoron. La clave está en ese *efecto inesperado*, en esa ilusión producida por el discurso que acerca al exegeta más al ilusionista y al poeta que al filósofo riguroso. Asistimos aquí a un cambio de género. Nāgārjuna se convierte en un pensador "inspirador" y "edificante". La enorme literatura de comentarios a sus trabajos es una buena prueba de ello. De los aspectos edificantes del vacío hablaremos al final de este trabajo. Por el momento sólo necesitamos reconocer que en el oxímoron los opuestos pertenecen a escalas ligeramente diferentes, no son del mismo género y pertenecen a órdenes diferentes, como en la expresión: "la meta última (parama-artha) descansa en lo convencional (saṃvṛti)" o, mejor, "la visión trascendente descansa en el conocimiento convencional del mundo". Ámbitos heterogéneos convergen en un mismo espacio, dando la sensación de que algo está "fuera de lugar".

El oxímoron tiene pues un potencial creativo: la generación de un nuevo significado, y otro recreativo: sirve al deleite del pensamiento. ¿Por qué considero pertinente mencionar esta figura con respecto a la retórica de

[8] Encontramos ejemplos del uso del oxímoron en la poesía y la literatura mística: *soledad sonora* (San Juan de la Cruz), *frialdad abrasadora, silencio atronador, ardiente paciencia.*.

Nāgārjuna? Mi idea es ésta: cuesta imaginar que nada surja (anutpāda) y que este mundo del dolor y del sufrimiento sea el mismo que el del nirvana (MK: 25.19). Cuesta imaginar que las cosas no tengan naturaleza propia alguna. Hace falta una cierta confianza y entrega a la doctrina del Buda, cierta fe para una duda tan radical. Fe (śraddhā) y duda (vicikitṣā) no son exactamente opuestos, pero si nos detenemos en la expresión "la fe de la duda", podemos ver cómo la misma hace surgir una nueva idea, *alumbra* el pensamiento: la duda nos permite la alegría de la fe, alimenta la esperanza y por otro lado la fe nos da la confianza —el lujo— de poder dudar. La fe sería entonces, como en Kierkegaard, el coraje de sostener la duda.[9]

El pensamiento en la vacuidad de las cosas y los fenómenos, la cosa vacía (la cosa no cosa) puede ser una luz para el entendimiento.[10] Estos prodigios de la retórica que logran la aparición de lo inesperado, que crean lo *extraño* y que muestran lo *fantástico de la filosofía* (Cavell, 2002) fueron considerados por Baltasar Gracián parte esencial de la *Agudeza y arte de ingenio*. El autor ingenioso debe crear cuidadosamente el misterio: "quien dice misterio dice preñez, verdad escondida y recóndita, y toda noticia que cuesta, es más estimada y gustosa... Consiste el artificio desta especie de agudeza en levantar misterio entre la conexión de los extremos [...]" (Gracián, 1998).

[9] La cita de Kierkegaard es referida por Ernesto Sábato, 2002. Este recurso dará sus frutos: Dahui (s. XI-XII), maestro chino del budismo Chan, hablaba de tres pilares en la práctica del Chan: la fe, la duda y el esfuerzo. Los tres se complementan y cada uno necesita de los otros dos.

[10] "El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras, por tanto, falsas. Si las cosas que cautivan son falsas, entonces nada se pierde. El Bienaventurado dijo que esto es lo que la vacuidad ilumina" (MK: 13.1-2).

El misterio está preñado, y lo preñado alumbrará, dará a luz. Más adelante se dirá que las agudezas más agradables son las que se dan por conformidad o correspondencia entre los dos términos o extremos de la ponderación. No es casual por tanto que la equivalencia entre saṃsāra y nirvana sea el *dictum* más célebre de Nāgārjuna, pues es el más *ingenioso*. Gracián continúa: "Cuanto más escondida la razón, y que cuesta más, hace más estimado el concepto, despiértase con el reparo la atención, solicítase la curiosidad, luego lo exquisito de la solución desempeña sazonadamente el misterio". El misterio que ata al lector a la novela, ata también al creyente y al investigador. Sirve de fundamento a la cohesión y crea una red que se teje entre las conciencias.

Al margen de estos factores asociativos, podemos advertir cómo la idea de la vacuidad de Nāgārjuna no termina en silencio. Si bien es cierto que Nāgārjuna propuso el no tener puntos de vista como el punto de vista que expresaba mejor el significado del despertar, hay todavía que definir qué tipo de actitudes y conductas se derivan del punto de vista de la vacuidad.

> Reconocer "estar en blanco", en un vacío existencial, es reificar la vacuidad, tomarla como una realidad consustancial, permanente, definible, externa. Tal proceso mental sería un caso más de apego pues la reificación está inextricablemente conectada con el apego. Por tanto, asumir que la vacuidad implica silencio literal, como un tipo de vacío mental o lingüístico, es malinterpretar la vacuidad. Como dice Nāgārjuna siguiendo la tradición de las escrituras, es como agarrar una serpiente por el lado equivocado, o no tomar la medicina de acuerdo con la prescripción. La serpiente te morderá, la medicina te envenenará o te convertirás en adicto al remedio (Gómez, 1998).

Es decir, de todos los mundos posibles que podemos imaginar, podemos imaginar uno en el cual se pueden examinar dialécticamente cada uno de esos mundos y con ese examen mostrar su vacuidad. Hay muchos mundos construidos y la vacuidad es un trabajo dialéctico sobre esos mundos construidos, pero en sí misma no deja de ser otro mundo construido. Sin embargo, y aquí la soteriología, este último es más útil para el budista, más adecuado al propósito del despertar. La vacuidad está más cerca de la soteriología que de la epistemología, y más cerca de la epistemología que de la ontología, pero si se es un constructivista (y creo que así podemos leer a Nāgārjuna) no se va a querer hacer una distinción entre epistemología y ontología. Por tanto podemos hablar de la vacuidad como una crítica de lo convencional o bien como el hecho mismo de la crítica (MK: 4.8-9), como ya vimos, pero no podemos decir que esta crítica pretenda reemplazar o sustituir dicho mundo convencional por alguna otra cosa. Lo convencional es el referente y el material sobre el que opera la vacuidad, es lo que la vacuidad *mira*, y siguiendo el tipo de argumentación de Nāgārjuna, ese objeto (lo convencional) y ese mirar (el punto de vista de la vacuidad) son indistinguibles pues uno descansa en el otro; no podemos ver uno sin el otro, no existe uno sin el otro.

> "Realidad" convencional, o mejor, "verdad convencional" es la clase de todas nuestras concepciones sobre el mundo. De todas éstas, hay una que es reflexiva, permitiéndonos ver la naturaleza vacía de nuestras concepciones. Ésa es la vacuidad. Pero la vacuidad es reflexiva también debido a que se describe a sí misma. La vacuidad no existe fuera de la realidad convencional, es la misma realidad convencional cuando es vista del modo adecuado. La vacuidad es por tanto

una forma de ver, de conducirse, o incluso de hablar (Gómez, 1998).

HERMENÉUTICA

> La doctrina (dharma) de los budas es inmensa como la mar. Se expone de diferentes maneras dependiendo de la aptitud de los seres que la escuchan: a veces se habla de existencia, otras de inexistencia; a veces de eternidad, otras de permanencia; a veces de sufrimiento, otras de felicidad; unas veces se habla del yo y otras del no yo; a veces predica la práctica diligente de la triple actividad (de cuerpo, de mente y de habla) que incluye los buenos dharmas y otras enseña que todos los dharmas son intrínsecamente inactivos. Tales son las múltiples y diversas enseñanzas; si las escuchara un ignorante las consideraría una perversión, pero el sabio que penetra la *triple enseñanza* del dharma sabe que todas las palabras del Buda son el dharma verdadero y que no se contradicen entre sí. La *triple enseñanza* es la enseñanza del sūtra (piṭaka), el abhidharma y la vacuidad (p. 1074). [...] El hombre que penetra esta triple enseñanza sabe que las enseñanzas del Buda no se contradicen. Comprender eso es el poder de la perfección de la sabiduría que, cuando se enfrenta a todas las enseñanzas del Buda, no encuentra impedimento alguno. Aquél que no ha asido la perfección de la sabiduría (encontrará numerosas contradicciones en la interpretación del dharma), si toma la enseñanza del abhidharma caerá en el nihilismo, si toma la enseñanza del piṭaka caerá (a veces) en el realismo y (a veces) en el nihilismo (p. 1095).
>
> *El gran tratado del discernimiento perfecto*
> (Mahāprajñāpāramitāśāstra)
> Atribuido a Nāgārjuna[11]

[11] La traducción del chino al francés de una parte importante de este trabajo monumental la realizó Etienne Lamotte (1988b: 16-17) y se encuentra en cinco volúmenes, el primero de los cuales apareció en 1944 y el último en 1980.

Hay un arte de mostrar cuando se finge ocultar, y modos de ocultar cuando se *pretende* enseñar. Nāgārjuna va a explotar muchos de los recursos del misterio y dirá que los budas enseñaron con base en *dos verdades*, una convencional (saṃvṛti) y otra con un sentido último (paramārtha) (MK: 24.8). Los victoriosos hablaron, con el propósito de la comunicación, de lo "mío" y del "yo", de los "componentes de la personalidad" (skandha), de las facultades sensoriales (āyatana) y de los elementos (dhātu)... pero todos ellos no son sino falsas creaciones de la mente" (YṢ: 33-34).[12] De este desdoblamiento en lo explícito (lo convencional) y lo implícito (el sentido último, que toma la forma de un secreto) surge toda una ciencia escolástica que se organizará alrededor de la hermenéutica textual.

> Oh Mahāmati, el hijo o la hija de buena familia no debería interpretar el significado (artha) de acuerdo con la letra (yathāruthārthābhiniveśa) ya que la realidad no está conectada con las sílabas (nirakṣaratvāt tattvasya). Es como si alguien señalara algo con el dedo y uno se quedara mirando la punta del dedo en lugar de mirar hacia el objeto. Igualmente, como los niños, los idiotas del mundo llegan al fin de sus vidas atados a ese dedo que es la interpretación literal y, negando el significado que señala ese dedo de la interpretación literal, nunca alcanzan el significado más alto. Es como si alguien al cuidado de los niños les diera arroz sin cocinarlo, quienquiera que así actúe debe ser un idiota, pues no ha comprendido que el arroz debe primero

[12] Aunque el trabajo completo se conserva en su traducción tibetana, disponemos del sánscrito de algunas estrofas (Lindtner, 1982):
mamety aham iti proktaṃ yathā kāryavāśaj jinaiḥ |
tathā kāryavāśat proktāḥ skandhāyatanadhātavaḥ || YṢ: 33.
mahābhūtādi vijñāne proktaṃ samavarudhyate |
tajjñāne vigamaṃ yāti nanu mithyā vikalpitam || YṢ: 34.

> cocinarse. Del mismo modo, el no surgimiento y la no destrucción [de todas las cosas] no se revela si no ha sido preparado; por tanto es necesario entrenarse y no actuar como alguien que piensa que ha visto un objeto mirando meramente al dedo que lo señala. Por esta razón uno debería tratar de alcanzar el espíritu (artha). El espíritu es la causa del nirvana, mientras que la letra, que está atada a la discriminación (vikalpasaṃbaddha), favorece el saṃsāra. El espíritu se adquiere mediante la compañía de gente instruida y mediante el estudio (bāhaśrutya), uno debería estar versado en el espíritu (arthakauśalya) y no en la letra (rutakauśalya). Familiarizarse con el espíritu supone mantenerse ajeno a toda discusión sectaria, es no caer en ellas y no hacer a otros caer en ellas. En tales condiciones se aprende el espíritu. A ellos debería acercarse el que busca el espíritu, a los otros, a los que están atados a la interpretación literal, el que busca la verdad debería evitarlos (Laṅkāvatāra-sūtra).[13]

Un texto de la literatura canónica titulado: *Discurso sobre las grandes autoridades* (Mahāpadeśa) registra las reglas de evaluación de la autenticidad textual de acuerdo con los eruditos budistas. Para que un texto sea considerado "palabra del Buda" debe: *1)* basarse en la autoridad misma del Buda; *2)* pertenecer a una comunidad formalmente constituida; *3)* ser de alguno de los "ancianos instruidos"; *4)* estar en armonía con los sūtra, las reglas de la disciplina monástica (vinaya) y el espíritu mismo de la doctrina. Una vez queda establecida la autenticidad del texto queda la tarea de la interpretación del mismo (Lamotte, 1988b: 11). Las reglas de dicha interpretación aparecen en otro texto de la escolástica, probablemente

[13] Citado por Lamotte (1988b: 15), Laṅkāvatārasūtra 196, del cual sigo la traducción.

posterior: *El libro de los cuatro refugios* (Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra). Se listan cuatro reglas de la interpretación textual: *1)* la doctrina es el refugio y no la persona; *2)* el espíritu (artha) es el refugio y no la letra; *3)* el sūtra de significado preciso es el refugio y no el de significado provisional; y *4)* el conocimiento directo es el refugio y no el discurso (Lamotte, 1988b: 12). Este texto no aparece en la literatura canónica y pudo ser compilado en una fecha posterior a Nāgārjuna. Aparecen referencias a él en el *Tesoro de la doctrina* (Abhidharmakośa) (Vallée Poussin, 1988), seguramente del siglo IV, y en numerosos tratados de las escuelas madhyamaka y yogācāra.

Los pasajes de algunos textos quedarán divididos en dos tipos: *1)* nītārtha, pasajes con un significado claro (vibhaktārtha) y explícito (kathārtha) y que puede ser tomado literalmente; y *2)* neyārtha: fragmentos que esconden un significado implícito, oculto y no literal, que tiene que averiguarse porque el texto guarda secretas intenciones (ābhiprāyika) y motivaciones (paryāyadeśita). Estos pasajes constituyen la enseñanza intencional del Buda: saṃdhāvacana, que también recibe los nombres de saṃdhāya-bhāṣitā, saṃdhāya vāg bhāṣitā, saṃdhābhaṣita o saṃdhābhāṣya.

Esta distinción técnica (nītārtha/neyārtha) no aparece en la literatura de Nāgārjuna (probablemente es tardía) pero está implícita en muchos de sus pasajes. Sin embargo, sí que aparece en un trabajo que Lamotte le atribuye: Mahāprajñāpāramitā-śāstra (MPŚ) y cuya autoría sigue siendo dudosa. En él se dice que los textos de significado preciso (nītārtha) son aquellos en los que las alegaciones son obvias y fácilmente entendibles, y los de significado por determinar (neyārtha) son aquellos en los que haciendo uso de los medios hábiles (upāya) se dicen cosas

que parecen a primera vista incorrectas y que requieren de una explicación (Lamotte. 1944, vol. I: 539).

Aparecen aquí los diferentes problemas asociados con la interpretación y la selección de la palabra sagrada. Al haber una verdad literal o evidente y otra escondida y de más alto alcance, los sabores de la retórica de lo oculto alumbrarán la nueva literatura del mahāyāna. La palabra sagrada comparte ahora la *doblez* del chiste y la ironía, tiene un significado literal y otro latente que palpita agazapado en el interior del texto y cuya aparición tomará la forma de una sorpresa. El contexto (religioso) permite el desdoblamiento. La retórica de Nāgārjuna considera que ese significado implícito tiene "resonancias" —es como un eco— y por tanto es imposible de apresar. Al no poder *poseerse* no puede ser causa de apego. Del mismo modo que no puede poseerse una metáfora, tampoco puede poseerse el objeto que la motiva.

La conclusión de Lamotte (1988b) sobre estas disputas hermenéuticas de la escolástica budista no deja lugar a dudas:

> Hay una clara impresión de que la distinción se basa en criterios subjetivos, lo que explica los frecuentes desacuerdos entre los escolásticos: cada escuela tiende a considerar literalmente los textos que concuerdan con sus tesis y a considerar aquellos que causan dilemas como de significado provisional (Lamotte, 1988b: 19).[14]

Estas estrategias crean la sensación de una profundidad que sirve también de energía de enlace: "El princi-

[14] Lamotte (1988b: 19) cita dos claros ejemplos de estas disputas escolásticas: una entre vaibhāṣika y los sautrāntika y la otra entre los yogācāra y los mādhyamika.

piante meramente se adhiere a la profundidad de los textos, profundidad que su inteligencia no puede medir. Se dice a sí mismo que estos textos son verdad, pero una verdad que sólo está al alcance del Buda y no al suyo, y así evita (el error) de rechazarlos."[15]

La verdad última se convierte en algo escondido, recóndito, difícil de alcanzar, por eso el Buda se resistió a enseñar, porque se dio cuenta de la dificultad que tendrían los necios para comprenderla (MK: 24.12). Pero, por otro lado, al ser la noticia de esta verdad algo costoso, su logro la hace más gustosa, más estimada.

Con la distinción entre significados implícitos y explícitos de los textos la problemática se instala en el campo del lenguaje: cómo y por qué los textos dicen lo que dicen. ¿Qué quiso decir el Buda con las palabras que la tradición ha conservado en los sūtra? No se trata de un problema nuevo, pero en el mahāyāna tomará un lugar central. En la literatura del abhidharma las polémicas entre las distintas escuelas (pudgalavāda, theravāda, sarvāstivāda, etc.), se centraban principalmente en la elaboración de listas de incondicionados (asaṃskṛta), y en cuestiones de "correspondencia taxonómica",[16] y la cuestión de un significado

[15] kiṃcit punar adhimucyamāno yeṣv asya dharmeṣu gambhīreṣu buddhir na gāhate, tathāgatagocarā ete dharmā nāsmadbhuddhigocarā ity evam apratikṣipaṃs tān dharmān, ātmānam akṣataṃ cānupahataṃ ca pariharatt praṇaśyati | (Wogihara, 1971: 108).

La forma de "atrapar" al lector, que en la literatura sagrada se basa en el respeto y la devoción al texto, ocurre hoy día en un ámbito mucho más extenso y secular. Roland Barthes (1980: 14) y su código hermenéutico, "cuyo inventario consistirá en distinguir los diferentes términos (formales), a merced de los cuales se centra, se plantea, se formula, luego se retrasa y finalmente se descifra un enigma", ha mostrado hasta qué punto la estrategia ha sido eficaz en la literatura, donde también hace falta un respeto y una cierta devoción, la presuposición de que uno encontrará algo interesante.

[16] El furor clasificatorio del Abhidharmakośa de Vasubandhu es una prueba de ello. La preocupación central de la escolástica fue cómo relacionar entre sí

oculto en los sūtra no fue planteada de una forma tan insistente como lo va a ser ahora. La palabra muestra una nueva cara, se vuelve sospechosa y problemática. Se convierte en un arma de doble filo, algo peligroso que, en las manos torpes del inexperto, puede tener fatales consecuencias. La palabra necesita ser domada, explicada, aclarada. Si la vacuidad no es entendida de forma adecuada arruinará al necio: "Cuando el necio oye la frase: 'yo no soy, yo nunca seré, nada me pertenece ahora y nada me pertenecerá nunca' se aterroriza, mientras que el sabio se mantiene sereno e imperturbable, al margen de todo miedo"[17] (RA: 1.25).

Estamos ante un retorno de lo sagrado. Se ha dicho a menudo que el mahāyāna representa la irrupción de lo secular en lo sagrado, esto nos dice lo contrario. La "vacuidad" ya no es una palabra como las demás, a pesar de que, como vimos en su genealogía, debería serlo. La palabra vuelve a ser sagrada y no debe abandonarse en manos inexpertas. El verbo recupera la cualidad del conjuro y de la invocación (MK: 24.11). Se marcan las diferencias entre una clase sacerdotal y otra laica. No comprender cabalmente la vacuidad podría conducir al desaliento o a la anarquía. Hará falta el consejo de los expertos a la hora de interpretarla. La autoridad de estos doctores circunscribe y permite la formación de una disciplina que se presenta bajo la forma de una ciencia nueva: la ciencia del "desvelamiento" de los sentidos ocultos de la palabra del Buda, que son más excelsos, más elevados, pero

las diferentes categorías de tecnicismos que aparecen en las escrituras (sūtra): dhātu, skandha, etc., para hacer parecer consistente lo que ellas trasmiten.

[17] naiḥśreyasaḥ punar dharmaḥ sūkṣmo gambhīradarśanaḥ |
bālānām aśru[tima]tām uktas trāsakaro jinaiḥ || RA: 1.25.

nāsmy ahaṃ na bhaviṣyāmi na me (a)sti na bhavyṣyati |
iti bālasya saṃtrāsaḥ paṇḍitasya bhayaṣayaḥ || RA: 1. 26.

que requieren de una cuidadosa extracción guiada por manos expertas. La palabra se llena de inquietud. "No es fácil entender plenamente (jñātum) lo que los budas han querido decir con sus declaraciones metafóricas, y por tanto recurriendo a la imparcialidad debes protegerte a ti mismo (contra las diferentes interpretaciones del dharma) en el único Vehículo o en los Tres Vehículos" (RA: 4.88).[18]

Otro pasaje (ŚṢ: 44), menciona que en cualquier cosa dicha por el Buda subyacen las dos verdades, todo el discurso del Buda tiene dos niveles (o más), y aunque son difíciles de comprender, es necesario entender toda palabra del Buda de este modo. Cuando el Buda dice "existencia", la idea que subyace a esta expresión es "existencia convencional", y cuando el Buda dice "inexistencia", la idea que subyace es la falta de naturaleza propia o consustancial en la cosa de la que se predica su inexistencia. Con esta aclaración se muestra que la contradicción que supone decir de algo que ni existe ni no existe es sólo aparente. En algunos pasajes se dirá que el karma existe (cuando en realidad lo que se quiere decir es que existe de forma convencional) y en otros se dirá que el karma no existe (queriendo decir que carece de naturaleza propia).

Nāgārjuna, siguiendo el ejemplo del Buda, utilizará el término "existencia" y, mucho más a menudo, "inexistencia" (na vidyate). El primero lo utiliza para quedar libre de las acusaciones de nihilismo: "las cosas existen convencionalmente". El segundo para mantener su antiesencialismo: "las cosas carecen de naturaleza propia". Con la existencia (convencional) de las cosas se pretende salvar la retribución del acto y la ley del karma, y con ella la ley del mundo. Con su inexistencia se pretende evitar

[18] tathāgatābhisaṃdhyoktāny asukhaṃ jñātum ity ataḥ I
ekayānatriyānoktād ātmā rakṣya upekṣayā II RA: 4.88.

el apego por ellas. La pregunta por el Ser, la cuestión filosófica por excelencia, toma así una forma dialéctica. Esa forma dialéctica es entendida como una vía media. Pero la oposición nunca se deshace, recorrer esta vía media no significa transitar una vereda equidistante entre la existencia convencional por un lado, y la falta de naturaleza propia de todas las cosas por el otro. Significa recorrer una de las dos opciones anteriores con la mirada puesta en la otra. Si uno tiene una tendencia al apego, fomentará la visión de la vacuidad de todo lo existente, su contingencia esencial. Si, por el contrario, uno tiene tendencia al libertinaje, dado que le resulta fácil ver la vacuidad de todo, uno andará atento a las verdades convencionales, al orden del mundo y a la ley del karma.[19]

JERARQUÍA: LAS DOS VERDADES DEL MADHYAMAKA

> La gente corriente, dominada por la codicia, el odio y la ofuscación, se engaña a sí misma y ve las cosas en términos de existencia o inexistencia. Pero aquellos que conocen la realidad ven que las cosas carecen de naturaleza propia y que son vacías, vanas, fraudulentas e impermanentes (YṢ: 24-25). Ven que las cosas no tienen una realidad que exista por sí misma ni una sustancia, que carecen de meollo como el tronco del árbol del banano (kadalī), que son como un espejismo (la ciudad de los gandharva) y una ilusión mágica (YṢ: 27). ¿En qué se parecerá este mundo cegado por la ignorancia, y arrastrado por la corriente del deseo, y el del sabio que se ha librado de tales anhelos? (YṢ: 29).

[19] Esta idea se debe a una conversación con Luis O. Gómez, que citó un ejemplo dado por un pensador del madhyamaka chino (sanlun) llamado Chi-tsang: si el camino medio fuera distinto de los dos opuestos, tendríamos una nueva oposición: camino medio-dos opuestos y así sucesivamente, con lo cual no habríamos deshecho la oposición.

El establecimiento de una jerarquía por medio de la hermenéutica, que a su vez tiene su razón de ser en la existencia del secreto, se puede ilustrar mediante el siguiente ejemplo. Imaginemos una situación en la que dos personas mantienen un diálogo. Se encuentran alejadas y, aunque apenas podemos oír lo que dicen, sí podemos ver sus movimientos. Una de ellas parece llevar el peso de la conversación. Expone toda clase de argumentos, y lo hace con vehemencia. Gesticula. El movimiento de sus manos da expresión a sus palabras. La otra persona apenas habla, escucha y hace pequeños comentarios a lo que dice su interlocutor, sin aportar ningún argumento propio a la conversación. Creo que sería posible identificar a cada una de las personas entre las siguientes parejas:

Alumno-profesor
Vendedor-cliente
Empleado-jefe
Devoto-confesor/gurú

En esta lista de parejas podríamos incluir una más, la formada por un filosofo cualquiera y por un mādhyamika-prāsaṅgika. Lo que quiero sugerir es que para que el silencio sea un acto ilocucionario, y tenga un sentido, el interlocutor debe estar esperando una respuesta y comprobar que la respuesta es el silencio. Si uno mantiene silencio mientras escucha una conferencia sentado en medio del patio de butacas, ese silencio no puede considerarse un acto ilocucionario (o al menos tendría una significación más débil: respeto al conferenciante). Pero si el que guarda silencio es el conferenciante tras una pregunta incisiva, su silencio puede ser comprendido por sus interlocutores. Si además va acompañado de una sonrisa escéptica

o resignada el significado del silencio se afina, vemos que "quiere decir algo". Las parejas mencionadas en el ejemplo anterior tienen un vínculo común: la jerarquía, y es dicha jerarquía la que hace que podamos identificar a los dos hablantes en cada una de las parejas.

La verdad convencional

La doctrina de las dos verdades (satyadvaya) postula, como se ha dicho, una verdad convencional (saṃvṛti-satya) y una verdad última (paramārtha-satya). La primera verdad es la verdad que descansa en el acuerdo común, en la humana convención. Es una verdad que está sujeta a reglas. Esta primera forma considera a la verdad como una cuestión de política interna dentro de cada lenguaje particular. La verdad dependerá entonces de las reglas que rigen cada "juego de lenguaje" o, en el caso del lenguaje de la lógica, de axiomas y postulados.[20] La verdad es así un juicio o una proposición que no se puede refutar siguiendo esas mismas leyes, es decir, dentro de ese juego del lenguaje. Ese lenguaje puede ser el de las matemáticas, el jurídico o el de la física, y en ellos la verdad es una cuestión *gramatical*.

Es verdad que dos más dos son cuatro, que hay frases gramaticalmente mal construidas, que es ilegal el atraco a mano armada, que la atracción gravitatoria es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia y que la luz tiene una naturaleza dual onda/corpúsculo. Pero estas verdades no nos deberían llevar a la conclusión errónea de creer que el mundo habla un lenguaje. Somos nosotros,

[20] Utilizo el término "juego de lenguaje" tal y como lo *define* Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (§ 85-103).

los seres humanos, los que hablamos lenguajes y los proyectamos sobre el mundo. Estas proyecciones nos ayudan a ordenar hechos y experiencias, y ese orden facilita su comprensión. El mundo se humaniza y podemos decir con toda confianza que en estos lenguajes hay verdades.[21]

Aunque es difícil establecer dónde empieza y dónde termina cada juego de lenguaje, imponer unos "juegos de lenguaje" sobre otros es lo que Michel Foucault ha llamado "la lucha por el estatuto de lo verdadero" y es en esa batalla donde la verdad queda vinculada al poder, que siempre acaba imponiendo sus *términos*.

LA VERDAD ÚLTIMA

Hay, para el mādhyamika, una verdad (satya) más excelsa y que tiene un sentido último (paramārtha). Esta verdad última descansa y se apoya en la convencional (MK: 24.10) por lo que no será lícito llamarla "absoluta" pero sí "trascendente". Esta segunda forma de concebir la verdad es ciertamente paradójica pero no por ello menos racional que la primera. Consiste en considerar "verdad" aquello que queda fuera de un determinado juego de lenguaje (o de todos los lenguajes). La "verdad" como lo inconcebible, lo que no puede concebirse mediante un lenguaje dado. La verdad como algo que trasciende el lenguaje y se sitúa en un más allá donde el lenguaje ya no es operativo.

La paradoja es clara: *concebimos* la verdad como *inconcebible*. Nos hacemos una idea, una imagen de eso in-

[21] Steiner (1998: 230): "El concepto mismo de verdad integral —'toda la verdad y nada más que la verdad'— es un ideal artificial cuyo reino se limita a los tribunales o a los seminarios de lógica."

concebible, y, a pesar de que es imposible de apresar o de expresar, lo intentamos de múltiples maneras (el arte es una de ellas, el ritual otra). Y esa imagen de la verdad nos puede inspirar, reconfortar, iluminar. Algunos han querido ver en este más allá del lenguaje un más acá fundacional, la verdad como la cimentación sobre la que descansa el edificio del lenguaje, su base. Siendo entonces la "verdad" la fuente de la que brotan todos los lenguajes.

Esta otra forma de concebir la verdad tiene sus razones. Los lenguajes son realidades abiertas, abiertas a algo que los trasciende pero que el mismo lenguaje se ve incapaz de definir. "No puedo expresar con el lenguaje —escribía Wittgenstein— lo que se refleja en el lenguaje." La intuición del mādhyamika es una intuición moderna:

> La palabra oculta mucho más de lo que confiesa; opaca mucho más de lo que define; aparta mucho más de lo que vincula. El terreno que media entre el hablante y el oyente es inestable, sembrado de trampas y poblado de espejismos, aun cuando se trate del discurso interior, cuando "yo me hablo a mí mismo", esta dualidad que es en sí misma un producto de la "otredad"; es inestable y está sembrada de trampas y espejismos. "Los únicos pensamientos verdaderos —dijo Adorno en su *Minima Moralia*— son aquellos que no llegan a captar su propio significado" (Steiner, 1998: 238).

Esta verdad pasa por el reconocimiento de la relacionalidad y condicionalidad de todo lo existente, por la aceptación de la vacuidad de todas las cosas y fenómenos. Desde la perspectiva de esta verdad, que quizá merezca otro nombre, el nirvana no es diferente del saṃsāra (MK: 25.19). El mundo cambiante de los fenómenos, el mundo

efímero y doloroso, no es diferente del mundo claro, apacible y sereno del nirvana.

Creo que, en lugar de "verdad", sería más apropiado llamarla *tecnología del yo* (en el sentido de Foucault, 1990). El término paramārtha trata de referirse a un modo de *ver*, a un modo de contemplar y de estar en el mundo más que a una "verdad". Un modo que es inseparable de toda una serie de técnicas de la meditación y de la percepción y un conjunto de procedimientos del pensamiento especulativo.

Dos verdades

La doctrina de las *dos verdades* y su jerarquía de saberes, acentúa la escisión entre *litterati* e *idiote*, entre expertos e ignorantes. "La forma en la que el Buda ve el mundo es sutil y profunda, pero puede ser aterradora para el necio que no está preparado para ella" (RA: 1.26). Así, las dos verdades no sólo sirven para consagrar la distinción entre la verdad de los expertos y la verdad del vulgo; también funcionan como una sacralización de lo profano que no carece de elementos polémicos y que veremos en la siguiente sección:

> La interdependencia de saṃvṛti y paramārtha es un hecho y su jerarquía parece ser una necesidad formal. Pero establecer de forma clara este hecho no resuelve el problema metafísico y social en el que está inmerso: en particular es un restablecimiento de la contradicción que se presenta siempre que experiencias de trascendencia aparecen en medio de discursos doctrinales forzosamente históricos y culturalmente especificados [...] la doctrina de las dos ver-

> dades es mucho más que una ontología, encarna las inconsistencias de la vida religiosa de ese momento e intenta tratarlas, como era de esperar, con un éxito relativo. La doctrina a veces santifica órdenes de relaciones humanas. A veces parece requerir que trascendamos tales órdenes y jerarquías. A veces (o incluso al mismo tiempo) intensifica la distancia entre el ideal de liberación espiritual y la realidad de lo convencional (Gómez, 2000a: 129).

Quizá se inicie con ella, o quizá ya había empezado mucho antes, una brahmanización del budismo. Dos campos de organización social crecerán y se desarrollarán en torno a esta división, por un lado el de la escolástica, de la que surgirá toda una riquísima literatura, por otro el de la liturgia y el ritual. Las enseñanzas de Dīgha-nikāya fueron, entre otras cosas, una reacción a la excesiva ritualización del brahmanismo. Sabemos, por otro lado, que con el mahāyāna se inicia una proliferación de rituales en el budismo. Podría ser interesante estudiar qué tipo de conexiones hay entre estos dos fenómenos y tratar de contestar a la pregunta de si son directamente proporcionales la escolástica y la ritualización en el "trabajo de la religión".

RATNĀVALĪ: ORTODOXIA Y PODER (USOS Y ABUSOS DEL VACÍO)

Los milagros, las maravillas y los prodigios se multiplican en la literatura del mahāyāna. Los fenómenos del mundo son prodigiosos y en ellos los budas ejercitan sus cualidades extraordinarias. Estos sucesos extraños que exceden los límites regulares de la naturaleza, sirven de espacio para la expresión de la liturgia y los cultos locales. Ge-

neralmente la historiografía del budismo ha visto en el mahāyāna una irrupción de lo secular en lo sagrado. Las consecuencias que podemos extraer de un texto como la Ratnāvalī nos dicen que el movimiento es el inverso. El texto es un buen ejemplo de cómo la institución misma del budismo tuvo éxito en la negociación con el poder político y adquirió así una relativa autonomía (Scherrer, 2001).

En perfecta consonancia con la tradición de la India, Nāgārjuna se dirige en *Guirnalda de joyas* (Ratnāvalī) al rey como consejero y portavoz de la buena ley (sad-dharma). El estilo de la epístola es el de una admonición real (rājā-parikathā) en la que el monje (bhikṣu) ofrece al monarca sus consejos sobre el gobierno del reino, discutiendo una gran variedad de temas, desde cuestiones de orden moral y metafísico hasta asuntos sociales o políticos, como el código penal o la guerra; dedicando la última parte al ritual del voto del bodhisattva.

No tenemos ninguna razón de peso para dudar que Nāgārjuna fue el autor de la Ratnāvalī.[22] Si aceptamos que Nāgārjuna vivió entre los siglos II y III, esta obra nos ofrece una excelente perspectiva de cuáles fueron los ideales del mahāyāna en dicho periodo (Scherrer, 2001). Si la Ratnāvalī es un trabajo de Nāgārjuna ya no tiene sentido discutir su pertenencia o no al mahāyāna. La obra, sobre todo en su capítulo cuarto, es casi un manifiesto del proyecto del mahāyāna y una defensa persuasiva del mismo, un esfuerzo por legitimar y establecer el programa sociopolítico de la nueva propuesta. Esta agenda se deja ver en otros lugares como, por ejemplo, el capítulo

[22] Creo que se trata de una obra de madurez donde Nāgārjuna parece ocupar ya un lugar de importancia en la *inteligentzia* budista. La Ratnāvalī se cita con frecuencia en la literatura del mahāyāna. Algunos investigadores han identificado al rey al que se dirige la exhortación: Satakarṇi, de la dinastía de los Śatavahana, que gobernó en el altiplano del Deccan.

tercero, donde se conecta la dedicación del mérito (puṇya), una de las prerrogativas del mahāyāna, con la participación del estado en los asuntos religiosos. Si el rey quiere gozar de todas las ventajas que se derivan de dicho mérito deberá llenar el reino con imágenes del Buda (buddhapratimā), relicarios (stūpa), monasterios (vihāra) y riqueza (ādhya). Las imágenes del Buda deberán estar hechas con las joyas más preciosas, ser proporcionadas y bellas. El rey deberá proteger la doctrina y la comunidad monástica (saṅgha) que la conserva, así como escuchar a su gurú con devoción y respeto (RA: 3.1). El monarca no deberá honrar o alabar a los heterodoxos (tīrthika), pues el vulgo caería en el error y se alejaría de la "verdadera ley" (saddharma).[23]

Hay indicios suficientes para pensar que la institución budista se benefició de los favores del rey en una época en la que florecía el comercio marítimo entre el imperio romano y los reinos del sur de la India. Nāgārjuna invita al rey a donar su riqueza a la institución religiosa y a construir templos (RA: 4.17). Le insta a nombrar oficiales para llevar los asuntos relacionados con dicha

[23] Foucault (1999c) ha mostrado las relaciones entre verdad y poder mediante investigaciones de archivo centradas en temas como la locura, la sexualidad y las formas de la vigilancia y el castigo. Sería muy interesante hacer algo parecido con el modo en el que las "dos verdades" de Nāgārjuna sirven al cumplimiento de las necesidades del poder y cómo su articulación participa de esas mismas estrategias de poder. Un estudio a fondo de las dos cartas reales de Nāgārjuna (RA y SL) podría ayudar a abordar la cuestión, aunque quizá estos dos documentos no sean suficientes para llevar a cabo semejante investigación. Bourdieu (2001) ha criticado los enfoques tradicionales del estudio del lenguaje argumentando que el lenguaje no debe verse tan sólo como un instrumento de comunicación, sino también como un medio de poder mediante el cual los individuos o las comunidades persiguen sus propios intereses y competencias. Esta idea del lenguaje está más presente en este trabajo, donde veremos cómo, en el caso de Nāgārjuna, el éxito en la imposición de un nuevo léxico budista servirá de apologética del mahāyāna.

institución (dharmādhikāra) de la que el mismo rey tendrá control administrativo (Scherrer, 2001). Estos pasajes nos dejan ver a un Nāgārjuna inmerso en la arena política y familiarizado con los asuntos administrativos y de gobierno. Se tiene la sensación de que habla un ministro (mantrin) o una autoridad eclesiástica y no un monje de vida retirada. El mismo capítulo loa las seis virtudes (ṣaṭpāramitā) del bodhisattva[24] y se pregunta, de forma retórica: ¿cómo es posible que donde se dan estas virtudes podamos encontrar una doctrina equivocada? (RA: 4.80).

El texto es un buen testimonio de la polémica sostenida con otras escuelas budistas. Su retórica es a veces conciliadora, otras virulenta. La *ciencia* de las dos verdades permite una nueva interpretación sin renunciar a la autoridad de las escrituras. La escritura, lo memorizado los *śrāvaka*, no se pone en tela de juicio, lo que se cuestiona ahora es su interpretación. Es más, se llega incluso a aceptar esa interpretación antigua, pero se la considera imperfecta e incompleta si se la compara con el *discernimiento perfecto* de la nueva literatura (prajñāpāramitā).[25] Nāgārjuna sitúa su discurso en un delicado equilibrio entre la ruptura y la continuidad.[26]

[24] Generosidad (dāna), moralidad (śīla), paciencia (kṣānti), esfuerzo y energía (vīrya), meditación y contemplación (dhyāna), y discernimiento o inteligencia (prajñā).

[25] La relación entre Nāgārjuna y la literatura de la prajnāparamitā no está del todo clara. Lo más probable es que este tipo de literatura existiera y circulara entre los budistas antes de Nāgārjuna y que fuera éste el que intentara darle un cierto soporte filosófico.

[26] Es bastante razonable suponer que Nāgārjuna tuvo una educación "abhidhármica". Hay un esfuerzo por la continuidad y la ortodoxia, pero no creo que sea exacto hablar de empirismo o de reacción antimetafísica como sostiene Kalupahana (1996). Pues el esfuerzo de esta nueva interpretación utiliza, subscribe y rechaza términos que no merecen otro calificativo que el de metafísicos. El nivel de abstracción en el que se mueve el decir de Nāgārjuna,

Ante la polémica que suscita el mahāyāna y los posibles abusos que se pudieran derivar de esta doctrina, Nāgārjuna se muestra conciliador con las otras escuelas, pero en un tono que es más condescendiente que sincero. Así, se dice que para las otras escuelas la vacuidad es la destrucción de las cosas, pero que para el mādhyamika la vacuidad sólo significa que en realidad nada surge (anutpāda). El celo apologético de Nāgārjuna no le permite hacer justicia a sus oponentes. No creo que se pueda encontrar esta idea (al menos como la expresa Nāgārjuna) en ninguna de las fuentes del budismo nikāya. Pero, una vez hecha la parodia: "para las otras escuelas la vacuidad es la destrucción de las cosas" se muestra conciliador y dice que la destrucción y el no nacimiento pueden considerarse la misma cosa (aunque no lo sean). "Para las otras escuelas el vacío es la destrucción de las cosas debido a que son efímeras, pero para nosotros, para el mahāyāṇa, el vacío es que las cosas no surgen, que no hay tales 'cosas'. Pero en realidad debemos considerar que el hecho de que las cosas perezcan y el hecho de que no surjan significa en realidad lo mismo"[27] (RA: 4.86).

Nāgārjuna hace ver la continuidad ahí donde se afirmaba la ruptura, sitúa su nueva propuesta ("nada surge") en el centro mismo de la tradición budista, en su fundamento filosófico: la impermanencia (anitya), frente al soteriológico y psicológico que es el sufrimiento (duḥkha). Es decir, la experiencia común y corriente (el

su retórica a veces extrema, no se puede conciliar fácilmente con una visión empirista de la realidad, pues esa misma realidad, que sigue leyes empíricas, no podría ser considerada una ilusión, un espejismo o un reflejo. Las leyes empíricas funcionan en el nivel de lo saṃvṛti, pero desde el punto de vista último, paramārtha, pierden su validez como descripciones de lo real.

[27] anutpādo mahāyāne pareṣāṃ śūnyatā kṣayaḥ |
kṣayānutpādayoś caikyam arthataḥ kṣamyatāṃ yataḥ || RA: 4.86.

vulgo iletrado) reconoce la caducidad de las cosas, la muerte de familiares, las hojas secas del otoño, la impermanencia en definitiva. Pero el mahāyāna ve las cosas de un modo radicalmente distinto, lo que el mahāyāna considera (y ahí su retórica) es que las cosas en realidad no surgen, es decir, lo que antes era el perecer de las cosas es ahora el no surgir de las mismas. Esto no es fácil de ver: el mahāyāna es profundo como las aguas del Ganges. El Buda vaciló en enseñar esta doctrina profunda que no es para el hombre de pocas luces (MK: 24.9 y 24.12). Para que su discurso sea considerado ortodoxo, Nāgārjuna lo inscribe en la tradición de la impermanencia pero con un sello particular (mādhyamika): "nada surge", reservado a una cierta élite: la escolástica.[28] La imagen es la de un mahāyāna comprehensivo: abarca a las escuelas anteriores y las transciende. Siendo múltiple la enseñanza de Buda, teniendo "infinitos significados", uno debe evitar el dogmatismo, afirmarse de manera excesivamente enérgica en su posición. Curioso: la retórica de lo indeterminado de la doctrina y de la enseñanza múltiple debe mantener unidos a los budistas. Lo heterodoxo es lo ortodoxo.

Este pluralismo, muy característico de la tolerancia filosófica brahmánica, será fecundo: aparece la idea, característica del mahāyāna, especialmente del *Sutra del Loto* (Tola, 1999), de los diversos grados de la enseñanza de acuerdo con las diferentes estructuras mentales y morales de los individuos. Esta idea se encuentra ya en la Ratnāvalī:

[28] En la edición citada de la Ratnāvalī, Tucci comenta que la intención del verso es la siguiente: la vacuidad de las cosas, su insustancialidad no es una novedad, no es una creación del mahāyāna que sigue su propio camino ignorando la tradición. Es de hecho afirmada por muchas de las escuelas budistas anteriores a Nāgārjuna. La única diferencia es que en éstas últimas es algo kṛtaka, es decir, el resultado de la destrucción de algo existente, mientras que para el mahāyāna esta insustancialidad es de hecho una no-producción.

> [...] el Buda enseña la doctrina de forma accesible a los que no la conocen. El Buda predicó a unos la enseñanza (dharma) simplemente para que pudieran librarse del pecado, a otros para que lograran acciones de mérito y a otros un dharma basado en la dualidad. Pero para algunos predicó el dharma que está más allá de la dualidad, profundo, terrorífico para aquellos que temen (la vacuidad de las cosas), para otros el dharma consiste en dos principios: compasión y vacuidad que son los que llevan al despertar[29] (RA: 4.94-96).

El texto defiende la ortodoxia del mahāyāna frente a sus críticos, frente a los que odian el mahāyāna (que serán abrasados en el fuego del infierno), frente a los que abusan del mahāyāna. La doctrina del vacío, que seguramente fue objeto de críticas en el seno mismo del budismo, puede ser objeto de abusos. La Ratnāvalī es una muestra de ese momento incipiente del mahāyāna en el que la nueva doctrina llena de resquemor y dudas a quienes ven este giro poco saludable o peligroso. Un buen ejemplo de esta *excentricidad* es el capítulo XVII de *Fundamentos...*, donde se habla del karma. El karma ha sido siempre considerado en la India como una ley de retribución moral que hace justicia a las acciones (buenas o malas) de los hombres y es una idea compartida por muchas de las escuelas filosóficas (budistas y no budistas) contemporáneas a Nāgārjuna. En dicho fragmento se dice que el karma no sólo no tiene naturaleza propia (MK: 17.14)

[29] yathaiva vaiyākaraṇo mātṛkām api pāṭhayet |
buddho (a)vadat tathā dharmaṃ vineyānāṃ yathākṣanam || RA: 4.94.
keṣāṃ cid avadad dharmaṃ pāpebhyo vinivṛttaye |
keṣāṃ cit puṇyasiddhyarthaṃ keṣāṃ cid dvayaniśritam || RA: 4.95.
dvayāniśritam ekeṣāṃ gambhīraṃ bhīrubhīṣaṇam |
śūnyatākaruṇāgarbham ekeṣāṃ bodhisādhanam || RA: 4.96.

sino que las acciones mismas son irreales y que tienen una naturaleza ilusoria (MK: 17.31-33). Decir que la ley de la retribución moral es una ilusión parece abogar por la anarquía o el libertinaje. Esas críticas seguramente ocurrieron dentro de la propia comunidad budista. Nāgārjuna se defiende acusando de ignorantes, enemigos tanto de ellos mismos como del prójimo, a los que en su ofuscación desprecian al mahāyāna, confundidos y cegados por su extrema excelencia y profundidad.[30] Y se dice que el mahāyāna se compone de numerosas virtudes y que no es posible que donde habitan tantas virtudes se halle una afirmación equivocada[31] (RA: 4.80).

La perfección moral como prueba de legitimidad. Esta actitud ha caracterizado el budismo desde sus orígenes. Se tiene la sensación de que Nāgārjuna cree que una conducta ética es capaz de alejar los peligros que acechan al que ronda el vacío de la significación:

> Por medio de la generosidad y la conducta moral uno beneficia a los demás, por medio de la paciencia y la energía, uno se beneficia a sí mismo, y con la meditación y la sabiduría uno se encamina hacia el despertar. Éste es el resumen de los contenidos del mahāyāna. La enseñanza del Buda está condensada en preceptos que son beneficiosos tanto para los demás como para uno mismo y que conducen al despertar. Preceptos que se incluyen en las seis pāramitā y por tanto este mahāyāna fue enseñado por el mismo Buda (RA: 4.81-82).

[30] atyaudāryātigāmbhīryād viṣaṇṇair akṛtātmabhiḥ I
nindyate (a)dya mahāyānaṃ mohāt svaparavairibhiḥ II RA: 4.79.

[31] dānaśīlakṣamāvīryadhyānaprajñākṛpātmakam I
mahāyānamataṃ tasmin kasmād durbhāṣitaṃ vacaḥ II RA: 4.80.

Nāgārjuna es consciente de las fuerzas divergentes que ha desatado dentro de la misma comunidad budista y está tratando de buscar (conciliador) un centro compartido, un sello incuestionable de todas las escuelas, y lo encuentra en las reglas de conducta moral (śīla) de monjes, monjas y laicos y en las virtudes perfectas (pāramitā) del bodhisattva. "Si la gente común no sabe ver que el mahāyāna es refugio y fuente de las virtudes morales predicadas por los Budas es debido a su ignorancia. Admitir la majestad del Buda y sus atributos inconcebibles es admitir la majestad del mahāyāna" (RA: 4.83-84). Lo inconcebible —tanto del Buda como del mahāyāna— se legitima por medio de una conducta que tiene en cuenta tanto mandamientos o preceptos (śīla) como virtudes (pāramitā).[32] Esta visión vertiginosa del mundo necesita del anclaje indispensable de la moral.

[32] Jürgen Habermas (1989) ha descrito a los posmodernos como sujetos que acaban siendo devorados por su propia ironía. Si es cierta la existencia de ese cáncer del pensamiento, quizá la única posibilidad de contrarrestarlo sea la ética. Así, el reconocimiento de la contingencia, propia y ajena, nos lleva a la ironía, y ésta, por una mera cuestión de supervivencia, a la solidaridad (Rorty, 1991).

IV. LA METÁFORA QUE NO FUE

El trabajo de la religión

> No hay tal cosa como la doctrina que ha enseñado el Tathāgata (Buda). ¿Y por qué? Porque el dharma al cual despertó el Tathāgata o el cual enseñó, no se puede aprehender, no se puede decir. No es ni un dharma ni algo que no es un dharma. ¿Y por qué? Porque la persona santa se forma con base en algo que no tiene condiciones ni elementos constitutivos (asaṃskṛtaprabhāvitā) (7).
>
> Este discurso del dharma es inconcebible (15b). Decir "Tathāgata" es lo mismo que decir "la manera de ser de las cosas en cuanto llegan a ser". Subhūti, el que diga que el Tathāgata, arhat, perfectamente despierto ha despertado completamente al despertar perfecto e insuperable, ése miente (17c).
>
> *El sūtra del diamante* (Vajracchedikā)[1]

El discurso de Nāgārjuna tiene un tono que es al mismo tiempo escolástico y pedagógico. Se caracteriza por un uso desapegado de ciertos tecnicismos heredados y un modo particularmente retórico de desarticulación de los mismos. Es eficaz en el arte de conmover, deleitar y, lo

[1] La traducción se debe a Luis O. Gómez, inédita, la numeración a la edición de Conze (1957). Me interesa especialmente la idea que se deriva de *El sūtra del diamante*, según la cual lo impensable es verdad en virtud de su impensabilidad. Esto se confirma más adelante, en uno de los pasajes más famosos del sūtra: "Los budas se han de ver en y a la manera del dharma, los cuerpos de los guías del mundo son cuerpos de dharma pero no se debe tratar de entender la naturaleza de ese dharma; no es algo que se pueda entender."

que es más importante, persuadir. Esa retórica no hace siempre un uso intempestivo de su arte, aunque a veces traspasa la frontera sutil que la separa de la sofistería. Su manera de hablar participa además de un cierto escepticismo epistemológico. Una forma de pensar que por momentos parece nihilista (por descansar en el vacío) y que se interna en indagaciones acerca de la naturaleza del lenguaje.

Por otro lado, todas estas prácticas discursivas se suponen acompañadas por una cierta cultura mental, una serie de tecnologías del yo que incluyen prácticar la meditación y la atención, un ascetismo moderado y cumplir con toda una serie de códigos conventuales que son guías de entrenamiento (śikṣā) y de autocontrol o dominio de sí. Todos ellos hábitos (śīla) que, enraizados en la experiencia (sobre todo psicológica), contribuyan a crear una existencia serena que permita las artes contemplativas.[2]

[2] El concepto sánscrito śīla no se deja fácilmente separar del rito y de la disciplina monástica. Gómez (glosario inédito): "El término sīla significa hábito en general, mores. En la literatura budista usualmente 'hábito moral, buenos hábitos, moralidad, ética'. La tradición reconoce varios códigos o reglas de conducta, varias formas de observancia y ritualización de los códigos éticos y diversas teorías sobre el valor soteriológico de la cultura ética: *1)* el principio ético fundamental en la literatura canónica (y hoy en los países de filiación theravāda) son 'los cinco preceptos' (pañca-śīla): no matar, incitar a matar o consentir que se mate ningún ser vivo; no tomar lo que no se nos ha dado, no incitar a otro a robar ni consentir el robo; llevar una vida casta (para el laico conlleva la fidelidad y no desear la mujer ajena, para el religioso monástico, conlleva la castidad total); no pronunciar palabras falsas, ni incitar a otros a mentir ni consentir la mentira; no tomar bebidas embriagantes, no incitar a otros a tomarlas ni consentir que otro las tome. Entre los theravādin, estos cinco principios se adoptan o se ensayan en ritos confesionales; *2)* los códigos conventuales se basan en la tradición de los preceptos de los prātimokṣa, los cuales integran una gran variedad de tipos de código, que suelen incluir más de 200 reglas e incluyen principios de moral universal junto a principios de protocolo y etiqueta. Los códigos de este género se pueden entender como fenómenos religioso-culturales similares a las reglas rabínicas y las reglas monásticas de las tradiciones cristianas de las iglesias de filiación griega y romana; *3)* la observancia

Este tipo de retórica es uno de los aspectos más importantes en el "trabajo de la religión" que se desarrolla en tradiciones institucionalizadas y con una literatura religiosa. La retórica religiosa ha sido y es una de las estrategias para la construcción de universos de significado y sirve al mismo tiempo para definir esos significados y aislar la "experiencia religiosa" de otras formas del conocimiento humano.[3] Hay una retórica que caracteriza a todo discurso institucional y la retórica escolástica de Nāgārjuna no es una excepción. Esos métodos no serán independientes de las condiciones sociales que posibilitan la efectividad de dicho discurso ritual y no pueden entenderse al margen de dichas condiciones.[4]

Esta manera de hablar, como en la literatura que le sirve de inspiración (prajñāpāramitā), está poblada de paradojas. El silencio es elocuente, la retórica una filosofía, el escepticismo epistemológico un conocimiento, la renuncia una riqueza. Y aquí se entretejen dos tipos diferentes de prácticas que deben ser complementarias. El mādhyamika toma refugio en las tres joyas[5] para acabar

del prātimokṣa se celebra en el uposatha y en ese sentido es un ejemplo más, si no el más antiguo de los ejemplos, de la integración o la conexión necesaria entre rito y regla; *4)* los códigos conventuales se entienden a menudo como guías de entrenamiento (śikṣā) y de autocontrol o dominio de sí. La moral óctuple sirve de modelo ascético para los laicos durante el uposatha. Se añaden tres principios a los cinco: comer sólo una vez al día, no asistir a bailes o donde se toca música o se canta, y no acicalarse con guirnaldas, perfumes, ungüentos, cosméticos o joyas y, por último, no dormir en una cama alta o ancha.

[3] Este término tendrá aquí un campo de referencia más amplio: designará no sólo las funciones sociales de la religión sino también todas las actividades culturales y los efectos psicológicos de las prácticas religiosas, especialmente cuando esos efectos son considerados metas que merece la pena alcanzar o potencialmente válidos en sí mismos (Gómez, 2000a: 100).

[4] Sobre la efectividad del discurso ritual ver Bourdieu (2001: 107-116).

[5] Las tres joyas (triratna) o los tres tesoros: la enseñanza (dharma), la comunidad monástica (saṅgha) y el mismo Buda. Se toma refugio en el Buda como maestro, en la doctrina como medicina y en la comunidad como fraternidad.

así con el gran cúmulo de sufrimientos que acarrea la existencia y llevar una vida más atenta, útil y satisfactoria. Pero al mismo tiempo parece tomar refugio en una tautología (la vacuidad es vacía) para librarse de las disquisiciones interminables de la especulación. Así, sin tesis alguna que proponer, el mādhyamika asiste, como "improvisada plañidera", al "entierro de la filosofía".[6]

Dada esta renuncia, ¿cómo explicar la enorme atención que tanto la tradición como los estudios modernos han dedicado a la figura de Nāgārjuna? Con frecuencia se citan fragmentos de sus escritos, fragmentos elocuentes, significativos y a menudo ambiguos; fragmentos cuya audacia y resonancia logran cautivar al lector.[7] La imaginación popular y erudita ha convertido a Nāgārjuna en un autor mítico, que descendió al mundo de los nāgā y reveló la enseñanza oculta del Buda o que fue un Wittgenstein del siglo II (Gudmunsen, 1977); y esta mitificación, tanto la antigua como la moderna, ha ido en contra de lo que podemos aprender de su pensamiento.

TOMAR REFUGIO EN LA PARADOJA

Hay un sentido en el que la posición del mādhyamika es inexpugnable. Llamaremos a esta inexpugnabilidad "retórica" o "destreza dialéctica", aunque un budista mahāyāna preferiría llamarla "recurso" (upāya). Contrariamente a lo que la crítica del madhyamaka pudo y todavía puede imaginar, el predominio de la paradoja lógica de la inde-

[6] Matilal (1971b: 167), ver más adelante.

[7] Algunos ejemplos: "El sentido último descansa en lo convencional" (MK: 24.10). "No hay diferencia alguna entre saṃsāra y nirvana" (MK: 25.19). "El Buda no enseñó nada" (MK: 25.24).

terminabilidad del mundo apoya su posición en vez de refutarla. Decir que el mundo es indeterminado es una paradoja. ¿Por qué? B. K. Matilal ha dado la explicación más convincente:

> La vacuidad deriva en la teoría de indeterminabilidad de saṃvṛti (del mundo fenomenal). Pero esta teoría de la indeterminabilidad del mundo fenomenal no es una teoría en sí misma. Y esta observación no debe considerarse un mero malabarismo verbal pues es posible dar un sentido coherente a lo que acaba de decirse. La teoría de la vacuidad simplemente no es una teoría porque no puede ser negada con éxito (Matilal, 1971b: 158).

Y no puede serlo porque este concepto de lo indeterminable tiene la peculiaridad de permitir formular la aparentemente contradictoria proposición: "Lo que es indeterminable es y no es (al mismo tiempo) indeterminable". Así, la negación de lo indeterminable sería indeterminable también. De ahí que Nāgārjuna diga que quienes creen criticar la vacuidad en realidad la defienden. Lo que el crítico dice es equivalente a lo que muestra el que propone la vacuidad.[8] Y el que trate de refutar la vacuidad

[8] vyākhyāne ya upālambhaṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate || MK: 4.9.

(Lit.) "Si alguien hace una explicación en términos de vacuidad y otro alega que hay una inconsistencia o falacia (upālambha), ese otro termina por no demostrar ninguna inconsistencia por la misma razón (samaṃ sādhyena): lo que dice es equivalente a lo que muestra el que propone la vacuidad." La crítica implica lo que Nāgārjuna quiere demostrar. Hay un argumento (vigraha) y una persona hace una refutación (parihara), en este caso, lo que la persona quiere demostrar es lo mismo que lo que Nāgārjuna quiere demostrar. Es como si se alegara que el concepto mismo de crítica implica el de la vacuidad, o sea, que realizar una crítica es analizar en términos de vacuidad. La réplica a la vacuidad siempre fallará pues presupondrá lo que tiene que ser probado (estrofa 8). Y no se logrará encontrar fallo alguno en los análisis en términos de

no refutará nada (pues no hay una teoría o doctrina que refutar), sólo demostrará la misma conclusión propuesta por el que defiende la vacuidad.[9]

Si "X" es indeterminable —sigo a Matilal— esto quiere decir que ningún predicado puede aplicarse a X o que todos los predicados, incluidos los contradictorios, pueden aplicarse a X. Si se pretende negar la proposición "X es indeterminado" habrá que mostrar que hay al menos un predicado P que es aplicable a X y que no podemos aplicarle su contradictorio (no-P). Si no se encuentra ese predicado no se puede atacar la proposición "X es indeterminado". El punto central para Nāgārjuna es que uno no puede encontrar ningún predicado P que aplicar a X sin verse envuelto en algún momento o de alguna manera en algún tipo de compromiso de aplicarle no-P.

Por tanto "X es indeterminado" es una paradoja porque si lo aceptamos entonces tendremos que aceptar su contradictorio "X no es indeterminado". Así pues la teoría

vacuidad pues el criticismo que se presupondrá es justamente lo que ha de probarse (estrofa 9). Sobre las relaciones entre vacuidad y racionalidad ver: Robinson, 1957. Gardfield (1995: 147-48), que traduce las kárikas del tibetano, comenta que si se ha mostrado que algo es vacío, es, *ipso facto*, surgido en dependencia y sólo convencionalmente real. Cualquier cosa que el oponente quiera demostrar que existe por sí misma caerá presa de las paradojas desarrolladas en este capítulo, esto es, deberá asumir que la cosa en cuestión o es completamente independiente y sin causa, lo cual significa que está fuera de cualquier posibilidad de prueba, o que esa cosa surge a partir de otro fenómeno con existencia inherente, lo cual lleva a una regresión infinita. Nāgārjuna argumenta que la existencia inherente (svabhāva) es simplemente una noción incoherente y que el análisis de los fenómenos y sus transformaciones sólo es posible en términos de vacuidad.

[9] vigrahe yaḥ parīhāraṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate || MK: 4.8.

(Lit.) "Si alguien trata de refutar un argumento basado en la vacuidad, no refutará nada porque meramente demuestra la misma (conclusión) propuesta por el que está defendiendo la vacuidad". Lo que quiere decir esta estrofa es que el supuesto detractor termina diciendo lo mismo que el śūnyavādin, aunque no se dé cuenta.

de la vacuidad no es una teoría y puede decirse que el predicado "indeterminado" no es tampoco un predicado; pues en este contexto "indeterminado" significa "la falta de aplicabilidad de cualquier predicado", y si "la falta de aplicabilidad de cualquier predicado" es predicada de algo, entonces ese algo no puede llamarse indeterminado.

La propuesta del mādhyamika es que el mundo de los fenómenos es indeterminado, que no puede aplicársele ningún predicado. O mejor, saber que aunque apliquemos predicados a ese mundo (cosa que hacemos constantemente), esos predicados carecen de naturaleza propia (svabhāva) y tienen una existencia meramente convencional. Pero entonces surge la pregunta: ¿es el término "indeterminado" un predicado o no lo es? Si lo es, entonces el mundo fenomenal no es indeterminado pues tiene al menos un predicado. Si no lo es, ¿qué es entonces?

El mādhyamika considera que la concepción del mundo como indeterminado es un medio adecuado, un recurso útil (upāya-kauśalya), y una buena herramienta intelectual para la obtención de los fines budistas. Cultivar el vacío, como apunta La *profecía de mago Bhadra* (Bhadramāyākāravyākaraṇa-sūtra),[10] es un modo de zambullirse en la ilusión (en el hechizo) de la doctrina (dharma). Sin embargo, para el investigador moderno no budista, no es sino un ardid retórico. Un instrumento para la seducción —el hechizo del dharma— y la persuasión. Una herramienta que sirve al "trabajo de la religión". De ahí que se use un cierto modo de hablar que se aleja de las construcciones lógicas y sencillas y que consigue dar a las ideas una singular gracia o elevación. Con "trabajo de la religión" me refiero a la tarea de racionalización del pensador

[10] Régamey, 1990.

religioso, a sus esfuerzos por convertir la creencia en algo coherente y convincente, a "ordenarla" y hacerla consistente con las otras áreas del conocimiento. Esta lectura considera al "trabajo de la religión" o al "trabajo de las filosofías religiosas" como algo más que su función o significación social. Este ser "algo más", es decir, el hecho de que "la función social de la doctrina no agote sus significados" (Gómez, 2000a) no quiere decir que este "trabajo" sea algo diferente o autónomo de esa función y significación sociales. Este trabajo sirve también para proteger y aislar, es decir, para "definir" aquellas experiencias que merecen ser llamadas religiosas de otras formas de conocimiento que no tienen por qué serlo.

Si la proposición "el mundo es indeterminado" es indeterminada, entonces no podemos decir que el mundo fenomenal sea indeterminado, o si lo decimos no estamos diciendo nada, simplemente aplazando (difiriendo) lo que "hay" que decir. A ese postergar (la solución, la afirmación o la proposición no retórica) es lo que deseo llamar retórica.[11]

[11] Derrida (1989b, 2000) acuñó el término *différance* para referirse al funcionamiento de todo lenguaje. El término designa la producción de la diferencia (*différence* en francés) y de la postergación (*différer*) en toda forma de pensamiento. Por un lado la diferenciación de los signos unos de otros, que nos permite diferenciar las cosas unas de otras, por el otro la postergación, que es el proceso por el cual los signos se refieren unos a otros creando la ilusión del encuentro con una "presencia" que nunca acaba de ocurrir. Esto constituye la autorreferencialidad del lenguaje que nunca acaba de capturar el ser o la presencia que es la entidad trascendente hacia la que se dirige. Sin los conceptos o idealidades (prajñapti) generados por la repetición de los signos, nunca podríamos identificar a un perro como un perro, no podríamos siquiera percibir un perro (o cualquier otra cosa) como tal. La percepción presupone el lenguaje, el cual, a su vez, presupone la idealidad generada por la repetición de signos. Cualquier significado que podamos encontrar en el mundo se debe al juego de diferenciación y postergación de los significantes. En español tenemos un término, no hace falta inventarlo, que aglutina los dos significados que Derrida pretende con *différance*, la palabra ya aparece en el Diccionario de Auto-

Y si esta proposición no es indeterminada, entonces los fenómenos tienen su predicado y no serán ya indeterminados. Se falsifica la tesis original.

> Hay que reconocer que esto suena como un intento de enredar o mistificar la cuestión filosófica. Pero lo que probablemente significa es que la línea de demarcación (koṭi) entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo absoluto y lo fenoménico, entre nirvaṇa y saṃsāra, es en sí misma indeterminada. No podemos decir nada sobre esta línea de demarcación. Y esta es una buena razón para creer (si no para decirlo explícitamente) que ellos son indistinguibles, advaya, uno. La dialéctica lleva así al absolutismo (Matilal, 1971a: 161).

Las conclusiones de todo esto pueden ser muy diversas y dependerán de la intencionalidad de aquellos que las utilizan. La paradoja puede considerarse un obstáculo o una fuente de inspiración. Lo que para unos es la pasión del pensamiento para otros es un problema insoportable. La paradoja puede ser el objetivo de una filosofía o el problema que ésta debe sortear:

> [...] uno estaría tentado a añadir que el mādhyamika considera a las paradojas y a los absurdos como el objetivo que deben alcanzar sus argumentos, antes que como problemas a resolver por una teoría más completa y comprehensiva [...]. La idea mística de lo último como inexpresable y alcanzable mediante la intuición directa ocurre también en el madhyamaka. Si la moraleja de todo esto es que nuestra

ridades de 1732: "diferir" puede significar tanto "distinguirse" como "aplazar" y esconde una premisa filosófica, pues también puede significar "disentir o no estar de acuerdo".

> comprensión o pensamiento siempre rebasa el lenguaje con el que tratamos de representar lo comprendido, esto tiene un gran valor educativo en filosofía. Puede considerarse un desafío para modificar, clarificar y reorganizar nuestras teorías filosóficas. Pero si interpretamos esto (erróneamente, creo) como que deberíamos abandonar, desesperados, todos los intentos de análisis razonado, entonces nos encontraríamos como improvisadas plañideras en el entierro de la filosofía (Matilal, 1971a: 167).

De ese fin de la filosofía ya hemos hablado algo, de la traición filosófica hablaré en la siguiente sección. Comparto con Matilal la idea de que la búsqueda de paradojas en lugar del esfuerzo por solucionarlas o evitarlas supone enterrar a la filosofía. Pero quizá no sea más que el fin de lo que siempre hemos creído que era la filosofía. Hoy sabemos muy bien, tras Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida y Rorty, que la filosofía siempre acaba enterrando a sus sepultureros. Todos estos filósofos nos han enseñado que en esa búsqueda hay también un esfuerzo del pensamiento y un constructivismo y que quizá no sea un verdadero problema que los materiales de los antiguos edificios de la filosofía se hayan desplazado de lo conceptual a lo metafórico.

La soledad del Mādhyamika: traición filosófica como revelación religiosa

Lo indeterminado goza de cierta vaguedad, de falta de precisión o exactitud. Wittgenstein ha llamado la atención sobre el vínculo que une "exactitud" (requisito de toda ciencia) e "intención", haciendo notar que la misma

noción de "exactitud" depende de nuestros propósitos y es función de nuestras intenciones.[12] Algunos pragmatistas como Rorty dirían que lo único que se puede hacer con una cosa es usarla.

> Leer textos es una cuestión de leerlos a la luz de otros textos, personas, obsesiones, retazos de información o lo que sea, y luego ver lo que pasa. Lo que pasa puede ser algo demasiado extraño e idiosincrásico como para preocuparse por ello... O puede ser estimulante y convincente, como cuando Derrida yuxtapone a Freud y Heidegger. Puede ser tan estimulante y convincente como para tener la ilusión de que por fin vemos aquello de lo que cierto texto trata realmente. Pero lo que estimula y convence es una función de las necesidades y los fines de quienes se encuentran estimulados y convencidos. De modo que me parece más sencillo desechar la distinción entre usar un texto e interpretarlo, y sólo distinguir entre usos de diferentes personas para fines diferentes (Rorty, 1995: 122).

Los neopragmatistas como Rorty borran la línea de demarcación entre interpretar textos y usarlos. Interpretar un texto, descubrir su "esencia" es una forma más de ponerlo en funcionamiento. Los antiesencialistas como Rorty no aceptan la distinción entre dentro y fuera, entre las características no relacionales y relacionales de algo, pues en opinión del pragmatista no existe algo así como una propiedad intrínseca y no relacional de algo. Pode-

[12] Wittgenstein, 1999 (§ 88): "Inexacto es realmente un reproche, y exacto un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza tan perfectamente su meta como lo exacto. Ahí depende, pues, de lo que llamemos la meta." Los paralelos espurios o interesantes entre Wittgenstein y el budismo han sido explorados por Gudmunsen, 1977.

mos reconocer aquí un punto de contacto entre la visión pragmatista y la de Nāgārjuna, para quien nada queda fuera de pratītyasamutpāda.

> Una gran parte de la crítica de las humanidades ha sido esencialista: ha creído que había cosas profundas y permanentes en el interior de la naturaleza humana que la literatura desenterraba y exhibía ante nosotros. No es ésta la clase de creencia que los pragmatistas deseamos alentar [...] Pero lo que la "teoría" no ha hecho, creo, es proporcionar un método de lectura. Los pragmatistas creemos que no lo va a conseguir nadie. Traicionamos lo que Heidegger y Derrida han intentado decirnos cuando lo intentamos. Empezamos a sucumbir al viejo impulso ocultista de descifrar códigos, distinguir entre realidad y apariencia, hacer una odiosa distinción entre comprenderlo bien y hacerlo útil (Rorty, 1995: 125-126).

Nāgārjuna parece querer dejar un espacio abierto a la indeterminación, y esa indeterminación ya no es sólo del nirvana sino que alcanza al mundo de los fenómenos.[13] "De cualquier cosa, ya sea sujeto o experiencia, característica o sustancia, causa o efecto; siempre se supone que una es el arranque [o límite] de la otra. No sólo el saṃsāra carece de límites: ninguna entidad tiene límite alguno, anterior o posterior (MK: 11.7-8). Candrakīrti, al comentar esta estrofa cita el famoso pasaje del Ratnamegha: "La

[13] "La acción es indeterminada en términos de naturaleza propia" (MK: 17.14); "[...] no se afirma el nirvana ni se niega el saṃsāra" (MK: 16.10); "[...] el ser vivo no está ni atado ni liberado" (MK: 16.5); "[...] la persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la inexistencia" (MK: 15.10); "[...] del mismo modo nunca lograremos comprender si mientras [vivía] el Bienaventurado existía o no existía, si existía y no existía o si ni existía ni no existía" (MK: 25.18).

naturaleza de todas las cosas ni ha surgido ni ha sido detenida, desde el comienzo está en perfecta calma. Y todos los dharmas hacen girar la rueda de la doctrina (la rueda del dharma.)"

Pero la paradoja de la indeterminación que hemos visto en la sección anterior no es exactamente igual a las famosas paradojas semánticas de los escépticos, como por ejemplo la paradoja del mentiroso. Para Matilal es importante reconocer, como hicieron los gramáticos y filósofos indios, que hay dos aspectos diferentes en la negación: *1)* la negación como mera negación: prasajya-pratiṣedha; y *2)* la negación como compromiso con lo opuesto a lo negado: paryudāsa. La negación como compromiso (paryudāsa) ocurre cuando al decir "no" a una cuestión significante nos estamos comprometiendo a decir "sí" a otra cuestión formulada de forma adecuada. Es lo que ocurre cuando decimos: "la flor no es roja". En este caso estamos comprometidos a admitir que la flor tiene un color, que no es el rojo. Pero en otras cuestiones el grado de compromiso de la negación puede ser muy bajo. Cuando decimos: "el hombre no es el creador del universo" puede ocurrir que en este caso no nos comprometamos en absoluto a aceptar la idea de que el universo tenga que tener necesariamente un creador (Matilal, 1971a: 162-165).

Así, la negación adopta diferentes grados de intensidad. En el caso de "la flor no es roja" o "el cuerpo es inconsciente" la intensidad de la negación es muy baja. En estos casos podemos estar bastante más inclinados a comprometernos con alguna otra proposición que a negar cualquier relación particular entre el sujeto y el predicado. Pero nuestra negación es más intensa en el segundo ejemplo: "el hombre no es el creador del universo". En

un caso domina el aspecto de la mera negación, en el otro el del compromiso (Matilal, 1971a: 165). ¿Qué tiene todo esto que ver con la "traición" como "revelación"? Enseguida lo veremos.

Para lograr este tipo de negación fuerte y descomprometida Nāgārjuna utiliza la negación conjunta del tetralema (catuṣkoṭi)[14] e incluso la negación doble. Este modo de negación, que no pretende afirmar nada, deshace la aparente contradicción de la negación conjunta de las cuatro alternativas. Parece como si el nirvana, que para la tradición encarnaba la negación de todos los predicados (o características), extendiéra su indeterminabilidad al mundo de los fenómenos.

Generalmente la lógica ha tratado la negación como una negación proposicional: si niego la proposición P estoy comprometido a aceptar no-P. Este punto de vista tiene la ventaja de simplificar las leyes elementales de la lógica, pero es negligente con la forma extrema de negación propuesta por los mādhyamika. Para éstos, negar un posicionamiento no tiene por qué significar el compromiso con el opuesto. La lógica del nyāya subordina el aspecto negativo al de compromiso, el mādhyamika hace lo contrario. Nos encontramos pues que el mādhyamika traiciona esta lógica común en un movimiento que simula el abandono del debate filosófico y que pretende resolverse en una suspensión del juicio.

Hay un parentesco entre "traición" y "revelación" que muy bien podría arrojar alguna luz sobre la posición sostenida por aquellos que "no sostienen ninguna posición". Cuando hablamos del secreto, de una enseñanza oculta en los textos (como propone el mahāyāna), la reve-

[14] Sobre la catuṣkoṭi o tetralema el trabajo más detallado es el de Ruegg, 1977. El tema ha sido tratado también por Jayatilleke, 1963.

lación se convierte en una traición de ese secreto. Revelar un secreto, llevarlo de lo privado a lo público, es en cierto sentido traicionarlo, privarlo de su cualidad esencial. ¿Cuántos deben conocer un secreto para que siga siéndolo?[15] Es en este punto donde ocurre el giro de lo filosófico a lo teológico. La revelación (tarea de la teología) consiste en descubrir o manifestar un secreto. Toda aventura religiosa se inicia con una traición a órdenes de significación heredados. La revelación religiosa es prima hermana de esta actitud de ruptura.[16]

Los mādhyamika son el blanco de numerosas críticas. Los que decían no tener nada que proponer fueron grandes estimuladores del pensamiento filosófico de India, China, Tíbet y Japón. La enorme literatura de comentarios críticos a su filosofía (budistas y no budistas), así lo atestigua. El mādhyamika es lapidado en el ágora pública no sólo porque ha traicionado las reglas del debate (de la lógica común y corriente), sino también porque su método filosófico lo coloca en una constante situación de abogado del diablo. Son traidores a la filosofía en el sentido de que han roto las reglas del juego y han corrido a refugiarse en la paradoja. Ya sea la paradoja de la indeterminación o la tautología que dice que la "vacuidad es vacía". Pero esta traición puede indicarnos que los objetivos perseguidos no se restringen al ámbito de la filosofía o de la tradición dialéctica (vāda).[17] El mādhyamika trata de

[15] Una de las mejores representaciones de la paradoja del secreto es la de *La secta del fénix* de Borges. El parentesco del que hablo es más claro en inglés, donde "revelar un secreto" es *to betray a secret*.

[16] Podríamos ir más lejos y decir que tanto Buda, como Moisés, Cristo o Mahoma traicionaron una hermenéutica (heredada) y en ese acto cifraron su revelación (fundando una nueva hermenéutica).

[17] A pesar de que Nāgārjuna pertenece a ella y está condicionado por esa misma tradición de debate.

salir del debate para emprender el "trabajo de la religión"; abandona la discusión (vigraha-vyāvartanī) como la serpiente su piel gastada y vieja.[18]

La tautología, el desierto del filósofo, puede ser un lugar "revelador" para el anacoreta. Dentro de un contexto ritual la tautología puede ser reveladora, fuera de dicho contexto es un lugar donde peligra el sentido. En el desierto de las palabras que es la tautología, decir contexto ritual es lo mismo que reclamar la asistencia de un guía, de un especialista (el escolástico). Las dos verdades santifican así órdenes de relaciones humanas, al tiempo que configuran esa jerarquía. Si la enseñanza no es bien entendida hundirá al necio en el lodo del nihilismo y caerá de cabeza en el infierno de los Avīci, destruyéndose a sí mismo por su propia obstinación.[19]

Tanto el asceta que se retira al desierto como el bandido que asalta los caminos han roto el pacto social. Los intercambios de la significación establecidos a través del lenguaje y otros medios como el dinero, el parentesco o los símbolos, ya no tienen validez en estos lugares apartados. El desierto del anacoreta o la selva del bandido son los lugares donde la vieja significación ya no juega el mismo papel. Pero para sobrevivir en dichos lugares hace falta un orden más estricto que el traicionado. En general, podríamos decir que cuando un orden nuevo logra sobrevivir dentro de un orden más amplio, generalmente es porque ese orden naciente es más estricto que el orden global en el que se inserta. Este nuevo orden parece pasar primero por un estadio de anarquía. La polémica que pudimos entrever en la Ratnāvalī sería un síntoma de ese desorden que, más tarde, se convertirá en orden

[18] Metáfora del Urāgavagga (Tola y Dragonetti, 2001).
[19] RA: 2.20 y RA: 1.57.

gracias a la labor persuasiva de Nāgārjuna y su éxito en la negociación con el poder político.

Hablo de "desorden" porque Nāgārjuna reconcilia dos nociones que los budistas se esforzaron en distanciar —y trazar así un camino entre ellas— durante más de 600 años: nirvana y saṃsāra. Esta doctrina, tal y como la reformula Nāgārjuna, parece sugerir, a veces, que trascendamos órdenes y jerarquías. La ignorancia ya no es ver lo impermanente (anitya) como permanente (nitya), lo doloroso (duḥkha) como dichoso (sukha) o lo que carece de esencia (anātman) como con esencia (ātman). No. La ignorancia es ahora aferrarse a esas dualidades.[20] En este nuevo desierto hará falta un orden distinto, un orden nuevo y fundacional (mūla). ¿Cómo se logra? Con la doctrina de las dos verdades.

La doctrina de las dos verdades realiza así una triple función: *1)* santifica órdenes de relaciones humanas: define (funda) la figura del experto religioso; *2)* permite intensificar simbólicamente la realidad pragmática o psicológica de la separación entre saṃsāra y nirvana, entre lo sagrado y lo profano, restableciendo así el camino borrado

[20] evaṃ nirudhyate (a)vidyā viparyayanirodhanāt ǀ
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyaṃ nirudhyate ǁ MK: 23.23.

(Lit.) "Así, con la cesación de los engaños, cesa la ignorancia (avidya). Cuando la ignorancia ha cesado, las disposiciones mentales, etc., cesan."

Esta estrofa ofrece una versión de cómo detener la rueda de las 12 causas. Se trata de una detención intelectual, hay un cierto tono elitista, muy escolástico. El engaño es pensar mal, pensando bien se acaba el renacer. Nāgārjuna niega el engaño en su sentido clásico, engaño que consistía en ver las cosas del mundo como puras, permanentes y dichosas (śuci, nitya y sukha) en lugar de verlas como realmente eran: impuras, efímeras y dolorosas (aśuci, anitya, duḥkha). El error de avidya ahora es creer que las cosas son anātman o ātman, duḥkha o sukha, anitya o nitya. El error es entramparse en esa dualidad. Librarse del engaño o del error que supone esa dualidad es librarse de la ignorancia (avidya). Nāgārjuna reformula completamente el budismo en una apuesta clara por la no dualidad (advaya).

por su equivalencia; *3)* puentea esa misma discontinuidad al tiempo que la intensifica (Gómez, 2000a: 100).

LA VACUIDAD DE LA VACUIDAD: PRAJÑAPTI

Traslademos la idea de la condicionalidad y relacionalidad de todas las cosas y fenómenos a las palabras mismas, ya sean los conceptos técnicos del abhidharma (o de cualquier otra ciencia), las palabras corrientes del habla cotidiana o las metáforas mādhyamika del sueño, la ilusión mágica, etc. Esto significa considerar a cada término como inmerso en muy variados contextos, de los cuales extraerá su significado ("el significado es el uso"). Pero también supone considerar que el mismo concepto es el resultado de su interacción con otros conceptos del mundo convencional del habla y, lo más importante, que ese concepto o palabra está abierto a las transformaciones que ese mismo orden convencional y contextual pueda imponerle.[21]

Esta vida transformativa del significado, que también es función de cómo se integran en la conciencia del hablante los diferentes contextos en los que aparece el significante (así es como aprendemos el lenguaje), es un lugar común de la teoría moderna sobre el lenguaje. Sin embargo, lo que para la reflexión moderna sobre el lenguaje (Saussure, Wittgenstein, Quine, Derrida) ha llegado a ser algo evidente, en el pensamiento de Nāgārjuna (siglo II) se convierte en un auténtico hallazgo. Y este hallazgo

[21] Lo que quiero decir es que si en un determinado contexto social en el que ocurre un lenguaje determinado los hablantes se pusieran de acuerdo (o se lograra por medio de la persuasión, la fuerza o la coacción) en que la visión predominante fuera ver la "causalidad" como magia, ese hecho "trasformaría" la causalidad en magia, y los maestros de la misma ya no serían los científicos, sino los magos o hechiceros.

es lo que la literatura budista designa con el término "prajñapti" (designación convencional). Los significantes no sólo están expuestos a las constantes revisiones y transformaciones de sus significados, dados por el uso que hacen de ellos los hablantes, sino que también están sujetos a las intenciones, deseos y aspiraciones (intelectuales, emocionales o de otro tipo) de la comunidad que los utiliza y son, sin duda, más sensibles a los usos que el poder (político o eclesiástico) pueda hacer de ellos.

Para el mādhyamika, por tanto, el conocimiento, que descansa necesariamente en conceptos y palabras (signos con dos caras: significante y significado), y se desarrolla mediante un proceso de entrenamiento teórico (teología del vacío) y práctico (técnicas de meditación y otras tecnologías del yo), está destinado a capacitar al adepto a "[...] percibir directamente cada aspecto de su experiencia como envuelto en nuevos e insospechados modos de relación —tanto entre ellos como con la conciencia que los percibe. Esto es lo que ha sido llamado teoría del significado 'no referencial' y teoría del significado 'no egocéntrico'" (Huntington, 1989: 113).

Dado que no hay referentes completamente acabados o cerrados a los que referirse, el significado estará siempre atado al contexto en el que ocurre, y la misma posibilidad de un significado acontextual o ahistórico se convierte en algo carente de sentido. Pero es importante no confundir esa falta de un referente absoluto o acabado para los significantes que intentan, sin conseguirlo, señalarlo, con la idea simplista según la cual no hay referente en absoluto.

> Normalmente uno llega a comprender el significado de una palabra o concepto a través de un proceso de socialización, donde la práctica repetida graba en la mente un

> patrón de asociaciones del cual emerge su significado [...] El entrenamiento budista, que incluye componentes teóricos y prácticos, reproduce este proceso natural mediante un efecto similar. El significado de un concepto filosófico emerge de un complejo tejido de relaciones gradualmente entretejidas mediante el estudio y la práctica. La meditación es la herramienta principal y más poderosa para incorporar la comprensión teórica o creencia en el contexto general de una forma de vida, ocasionando la percepción inmediata no inferencial de los conceptos clave budistas. Este proceso es llamado la "realización de la vacuidad", la transformación de la sabiduría como "causa" en la sabiduría como "efecto", o la realización de la "sabiduría perfecta" (Huntington, 1989: 114).

Esta es la razón por la que no es consistente considerar el sentido último (paramārtha) del mādhyamika como algo absoluto o estático donde las relaciones con los otros significados se han perdido. Esto significaría reificar la vacuidad y hacer de ella un significado referencial cuando se pretende justo lo contrario. Las palabras parecen divorciarse de las cosas no sólo porque no hay realidades acabadas o cerradas [realidades consustanciales (svabhāva)] a las que referirse, sino porque ellas mismas no son algo estable. Por otro lado, las palabras hacen posibles las cosas, comparten con ellas una relacionalidad constante, fluida y contingente. Por tanto, la investigación sobre la vacuidad deberá formular preguntas del tipo: "¿qué uso se hace del concepto de vacuidad?", o "¿cómo se aplica en el contexto de la experiencia cotidiana o de la meditación?". Esto es lo que Huntington llama "la sabiduría como efecto". El significado del concepto filosófico y soteriológico de la vacuidad debe buscarse en su aplicación

en un régimen específico de entrenamiento, de ahí que sea preferible considerarlo una tecnología del yo antes que un concepto meramente teórico. Así pues, la vía media propuesta por el mādhyamika no sólo es un sendero orientado hacia una transformación moral, es una práctica que tiene implicaciones epistemológicas pues moldea al mismo tiempo las facultades cognoscitivas.[22]

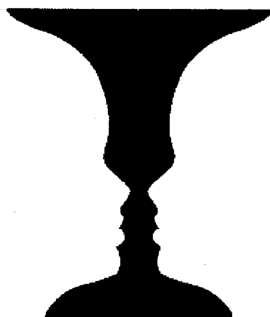
Este entrenamiento trata de ser un esfuerzo constante por liberarse del pensamiento reificador. Una lucha contra la tendencia innata del pensamiento (quizá aprendida cuando nos enseñaron a hablar) a considerar no sólo que los conceptos son estables en sí mismos sino que se refieren además a realidades igualmente estables. Cuando el mādhyamika dice que el conocimiento pleno del devenir no es otra cosa que lo que usualmente se llama nirvana (parijñānaṃ bhavasyaiva nirvāṇām iti kathyate YṢ: 6), lo que está tratando de hacer es adaptar su forma de pensar y percibir las cosas a esa naturaleza contextual y relacional de todos los fenómenos de la experiencia.[23] Por tanto paramārtha no puede ser un significado estable y absoluto, sino más bien un *modo de ver*, una actitud y un modo de procesar los productos de la experiencia. Este "conocimiento" no es por tanto algo dado que pueda adquirirse de una vez por todas, sino algo funcional que no puede dominarse sino mediante su constante aplicación y puesta en práctica.

[22] Gómez (2002b): "La vía que va por el centro también es una práctica de autocultivo que cambia la forma como hacemos presentes las cosas y las retenemos en la conciencia o en la ventanilla de nuestra atención y vigilia —eso también es despertar. Por eso no nos sorprende que el pasaje explique sin preámbulos que el despertar de un buda consiste en aprehender la realidad del sufrir, la realidad del deseo".

[23] "Monjes, yo no lucho contra el mundo, el mundo lucha a mi lado" (Samyuktāgama), Taishō, 99 (II) 8b: 16-17. Traducción del chino: Luis O. Gómez.

> Lo que es una falsa apariencia para la persona común y corriente, presa de conceptos reificados, es mera apariencia para el bodhisattva, y mera apariencia es todo lo que hay en la realidad. Uno debe aprender a no buscar la realidad detrás o bajo las apariencias, sino a ver ambas en el contexto de la vida cotidiana, donde la verdad soteriológica del significado más alto es entendida cuando uno se sitúa en relación armoniosa con esas misma apariencias (Huntington, 1989: 120).

Para el mādhyamika cualquier clase de dualidad conceptual, cualquier polaridad puede entenderse del mismo modo a como la percepción experimenta dibujos como el siguiente.[24]



Uno puede ver la figura de una copa o dos budas cara a cara. La percepción ¿o es la mente?, debe seleccionar. No es posible ver los dos dibujos a la vez, pero eso no quiere decir que la mente no pueda alternar o viajar entre una percepción y la otra. El dibujo muestra cómo se superpo-

[24] Tomo la idea de Huntington (1989) y su cubo de Necker aunque le daré un giro y explicación diferentes.

nen mente y percepción. Uno estaría tentado a decir que es la conciencia la que toma la decisión de qué es lo que quiere percibir, pero sólo una vez reconocida la posibilidad de esa elección. La primera vez que se ve el dibujo parece ser la percepción la que hace la selección de cuál es la figura que va a ver. Pero eso ya no ocurre cuando uno ya ha sido entrenado en la figura, cuando uno dispone de la posibilidad de elegir lo que va a ver.

Cualquiera de las dos figuras puede ser el fondo sobre el que se dibuja la otra. El mādhyamika propone un esfuerzo constante de la atención y un trabajo sobre la mente que lleven a ver la causa y el efecto (o cualquier otra dualidad) del mismo modo a como la mente y la percepción experimentan este dibujo. Si escogemos la dualidad causa/efecto y llamamos a una de las figuras causa y a la otra efecto, en seguida reconoceremos su interdependencia y veremos hasta qué punto ninguna de las dos *crea* a la otra. El mādhyamika concluye de todo esto que no hay nada que realmente surja (anutpāda), o que ese *surgimiento* es sólo convencional: una manera de hablar. El efecto se dibuja sobre el fondo de la causa y no es perceptible, ni comprensible, sin ella. El contraste con la causa es lo que permite ver al efecto. No hay forma de ver uno sin el otro.

Si llamamos a la copa el "yo" y a las dos caras enfrentadas "los otros" (o el resto de las cosas) veremos hasta qué punto no tiene sentido concebir a ese "yo" como al margen de sus relaciones con los "otros". Sin embargo, el pensamiento racional y el lenguaje mismo que lo sustancia necesita referirse a un "yo" o a unos "otros" como si cada uno tuviera significado por sí mismo. Habla de uno como si existiera completamente aparte de su compañero escondido. La percepción sigue el mismo camino. El lenguaje necesita de la dualidad del signo: *1)* significante:

sensible; y *2)* significado: inteligible.[25] Pero, según esta visión, cuando el pensamiento o la percepción habla del "yo", el bodhisattva debe reconocer que ese "yo" no es sino el hueco que dibuja el resto de las cosas, el espacio que deja lo "otro", y es en ese sentido que es una ilusión.[26] Como en la ilusión mágica "causa/efecto, sujeto/objeto, sustrato/predicado, absoluto/relativo, verdad/error, bien/mal y el resto de conceptos dualistas encuentran su significado [...] en el contexto de su relación a patrones que deben quedar fuera de la vista" (Huntington, 1989: 121).

Imaginemos la cultura como un laberinto donde cada bifurcación que sale a nuestro paso es una dualidad: cuerpo/mente, sustancia/característica, sagrado/profano, etc. Para el mādhyamika hay una posibilidad de acabar con la confusión (prapañca) que nos hace vagar eternamente por este laberinto sin límites. Se trata de una práctica de la percepción y un ascetismo de la imaginación que será capaz no de sacarnos del laberinto (no hay un afuera), sino de disolverlo. Ariadna se encuentra en el interior de

[25] La separación entre lo sensible y lo inteligible, que la teoría de la percepción ha puesto en tela de juicio, permitió la aparición del concepto de signo, que se desdobla en significante (sensible) y significado (inteligible). Para Derrida (2000) sólo hay significantes que marcan las diferencias entre las cosas pero que se "difieren" unos a otros infinitamente alejando esa presencia a la que apuntaban: las palabras, así, no designan las cosas sino a otras palabras. La separación de lo sensible y lo inteligible ha creado la ilusión del sentido (gracias a Derrida y a muchos otros hoy sabemos que es una ilusión), gracias a este hiato ha sido posible el entendimiento.

[26] Otro ejemplo: consideremos un ente cualquiera (un "yo") que se designa convencionalmente como "enemigo". ¿Quién es? Para la psicología el enemigo es la creación necesaria de la psique del luchador. Para el poder político el enemigo es el que pretende usurpar dicho poder. ¿Cuál de éstos es entonces el "enemigo"? ¿Todos? ¿Ninguno? La palabra "enemigo" necesita del contexto para significar, huérfana de contexto la palabra se vacía de sentido. El contexto condiciona la palabra, la pone en el mundo, la rebaja, pero le otorga la gracia de la significación. Y se dirá que al imaginar (vikalpa) la palabra (o cualquier otra cosa) aislada se oscurece (prapañca) la entrada en la vía hacia el despertar (bodhi).

cada mente y sólo en dicho interior es posible el rescate. El modo de experimentar el mundo puede sacarnos de la cárcel de saṃsāra haciéndola desvanecerse, viéndola como una falsa prisión.

Se parte de la idea de que si la experiencia es posible deben existir algunas capacidades que la hagan posible, debe haber ciertas predisposiciones (saṃskāra, vāsanā), y sólo se considerará experiencia a lo que encaje en dichas predisposiciones. Esta idea, que en la filosofía occidental aparece formulada por primera vez en Kant, parece estar implícita en el concepto budista de bhāvanā: un cultivo que atiende no tanto al objeto como a las predisposiciones que hacen posible su aprehensión. La idea es que no tiene sentido hablar de la experiencia en sí, sino que nuestra situación es tal que nos encontramos ya ante las condiciones necesarias que la hacen posible. Esa experiencia no puede ser por tanto independiente de los marcos conceptuales, predisposiciones e inclinaciones que la crean. No podemos acceder a las cosas como son en sí mismas, pero sí hay un trabajo posible de la mediatización sobre el modo en que esas cosas son aprehendidas por nuestra sensibilidad y entendimiento.

Cualquier mundo percibido está moldeado y ordenado por ciertos condicionamientos. Pero tales condicionamientos (por ejemplo, categorías como espacio, tiempo o causalidad) no tienen una realidad independiente de ese proceso de ordenación y modelado. Apegarse obstinadamente a la copa o a los rostros enfrentados de la figura anterior, aferrarse a alguno de los polos de cualquier dualidad como si tuviera un significado o una realidad independiente del otro no sólo es un síntoma de ignorancia espiritual, sino que es una manera de fomentar ese otro polo del que uno no quiere saber nada. Ver sólo la

copa puede ser el resultado de la sed (tṛṣṇā) o la ceguera (avidyā), pero es posible aprehender que sin el cruce de miradas no habría tal copa. La ignorancia espiritual es no ver esa relación que aquí tiene sólo dos dimensiones pero que en el mundo de los fenómenos, regido por la matriz de pratītyasamuypāda, es multidimensional y extraordinariamente compleja.

Con esa ignorancia espiritual se dibuja la figura del sufrimiento. Lo importante para los propósitos del ideal del bodhisattva no es sólo el hecho de que los elementos de la experiencia dependan unos de otros, sino también que sean función de la conciencia que los percibe. Una vez que ese fondo de ignorancia espiritual se transforma, ya no aparece la figura del sufrimiento (la copa envenenada). Aquel que logra ver esa relacionalidad ve el dolor, su nacer y su cesar, y viéndolos, encuentra la vía hacia el despertar (MK: 24.40).

> Cualquier experiencia, ya envuelva la percepción de un objeto físico externo o la conciencia de un pensamiento o sentimiento, está íntimamente vinculada y determinada por el modo en que dicha experiencia es percibida por la conciencia. La naturaleza más íntima de ambas, de la conciencia y de su objeto, es por tanto función de esta relación, entonces nada —ni la mente misma ni ningún objeto de percepción o concepto— es independientemente real, fijado o inalterable. Todos los elementos de la experiencia son fluidos, dinámicos y en constante evolución, [...] cada aspecto de la experiencia está profundamente condicionado por una red de interpretaciones naturales que están sujetas a condicionamientos históricos y circunstanciales; en ello descansa un ilimitado potencial para la maduración, el crecimiento y la transformación (Huntington, 1989: 124).

Este estado de cosas conecta la manera de ver con la compasión (karuṇā). El yo-bodhisattva habla y actúa en el mundo, pero sabe que ese ente que habla y actúa no es sino el hueco que el entorno ha dejado para él. Lo público, los demás seres y el resto de cosas y fenómenos dibujan ese yo privado. El yo se refleja en ese espejo que es el otro. Como en la tragedia griega, el yo tiene tantas máscaras como las que los demás ponen sobre su rostro. No existe un yo verdaderamente independiente. Desde esta perspectiva, en la compleja matriz que es el mundo, el "yo" se parece a la forma en que la teoría cuántica ve las partículas elementales: no como entidades individuales e independientes sino como *perturbaciones* del campo.

LA METÁFORA QUE NO FUE

> Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas.
>
> BORGES (1985, 13)

Algunos comentarios han considerado que el discurso filosófico de Nāgārjuna hace del vacío la metáfora de lo existente. Vamos a ver aquí cómo en un primer movimiento el vacío juega el papel de metáfora de lo real para posteriormente serle negada esa función. El vacío no puede ser la imagen ni el tropo del mundo pues éste no tiene cara, o mejor, no tiene una cara *definida*. La metáfora no es posible, el traslado —del sentido recto de la voz a su sentido figurado— se suspende. No es posible establecer esa distinción entre lo recto o real y lo figurado o ilusorio pues todo es ilusorio. Nāgārjuna considerará que el vacío (śūnyatā) y la naturaleza propia (svabhāva) son las dos caras de una misma moneda (como existencia e

inexistencia).[27] Ambos términos fracasan como metáforas de lo cotidiano, que es tan *indeterminado* como el mismo nirvana. La vacuidad no puede ser la metáfora de nuestro mundo, sólo un medio hábil de verlo.

La idea aparece, entre otros lugares, en el capítulo XIII de los *Fundamentos*. En la experiencia sensorial y cognitiva que la persona corriente tiene del mundo la mente es secuestrada.[28] La tarea aquí será el rescate de esa mente cautiva. La primera estrofa nos dice que el mundo es cautivador y por tanto engañoso.

> El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras: por tanto, falsas. Si los principios (dharma) que nos cautivan son falsos, nada se pierde. El Bienaventurado ha dicho que ahí radica la luz de la vacuidad[29] (MK: 13.1-2).

Lo que está hecho de fenómenos engañosos es falso (MK: 13.1a). La vacuidad es aquí una lámpara, una linterna que alumbra y aclara toda esa mentira. La vacuidad es una herramienta y un cultivo (bhāvanā) antes que una metáfora de lo real. El que se imagina (vikalpa) un

[27] astīti śāśvatagrāho nāstity ucchedadarśanam |
tasmād astitvanāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ || MK: 15.10.

(Lit.) "'Existe' implica adherirse al eternalismo, 'no existe' implica la filosofía de la aniquilación. Por tanto una persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia."

[28] Arriesgo la traducción de moṣa por "cautivar", aunque literalmente significa "confundir" o "robar". La raíz sánscrita mūṣ: robar, y la palabra inglesa mouse: ratón, en español (sentido figurado) "ratero", el que roba; inglés *rat.*

[29] tan mṛṣā moṣadharma yad bhagavān ity abhāṣata |
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskāras tena te mṛṣā || MK: 13.1.

Candrakīrti no especifica si las saṃskāra son las disposiciones mentales o las cosas condicionadas. El contexto sugiere que deben ser las últimas.

tan mṛṣā moṣadharma yad yadi kiṃ tatra muṣyate |
etat tūktaṃ bhagavatā śūnyatāparidīpakam || MK: 13.2.

"yo" o un "mío" como consecuencia de la actividad mental indiscriminada (prapañca), ése es alcanzado por las turbaciones. Pero mediante el cultivo de la vacuidad cesa esa fabricación mental (y las aficciones que acarrea).[30] Comparemos estas estrofas con las de Śāntideva (BCA: 9.33-35):

> Cuando, empero, uno se compenetra con la vacuidad desaparece la impresión de que hay algo que existe realmente, y cuando uno se ejercita en el pensamiento de que "nada es", desaparece finalmente esa misma verdad.[31] Cuando ya no se concibe una entidad de la cual se pueda suponer que no existe, ¿cómo podría entonces aparecer ante el pensamiento la inexistencia, privada ahora de todo apoyo? Cuando no aparecen ante el pensamiento ni lo existente ni lo inexistente, entonces, a falta de otro camino, privado de todo sostén, el pensamiento queda sosegado (Gómez, 2002a).

[30] karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate || MK: 18.5.

(Lit.) "Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas ocurre la liberación. Porque el que se imagina (vikalpa) (un yo, un mío) es el que sufre la acción y la impureza (karmakleśa). Ese karmakleśa.le pertenece al que tiene imaginaciones como resultado de la fabricación mental (prapañca). Pero lo prapañca cesa en la vacuidad". Lindtner (1997: 355) comenta que este pasaje a menudo se entiende de forma errónea. Glosa así: "se dice que el karma y las kleśas son debidas a vikalpa, y que ese imaginar (vikalpa) es debido a la elucubración vana (prapañca), pero lo prapañca cesa en la vacuidad.

[31] Comparar con: sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca |
naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśasanam || MK: 18.8.

(Lit.) "Todo es verdad (tathyaṃ) y tampoco es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Ésa es la enseñanza de los Budas."

El término tat-tva significa "señalar una cosa" (la definición por ostentación), la "realidad" tal y como es vista por los budas. Tathya=tathā: el ser tal, el ser así: "verdad". El comentario de Candrakīrti pasa por alto la importancia de este verso y no define tathya. Parece un rechazo de la palabra "verdad", como si ésta llenara de confusiones y sirviera de alimento a la elucubración vana (prapañca). Comparar con la cita de Foucault que abre este libro.

La importancia de estas palabras es subrayada por la leyenda de Śāntideva. Este es el momento en el que aparece Mañjuśri y, ante la emoción y el fervor de una audiencia cautivada, ambos ascienden lentamente a los cielos hasta desaparecer en lo alto. Aunque ya no se veía su cuerpo, la asamblea podía escuchar todavía la voz de Śāntideva recitar el Bodhicaryāvatāra. Nunca se lo vio más.[32]

La idea de la vacuidad como una práctica y un ejercicio mental aparece representada aquí mediante el prodigio y parece sugerirse que concebir el mundo como un prodigio es el mejor medio para sosegar la mente.[33] La retirada en lo alto de Śāntideva, espectacular y cautivadora, tiene su paralelo en las prácticas discursivas de Nāgārjuna. Tras una minuciosa labor desarticuladora basada en la condicionalidad e interrelacionalidad de todas las cosas, se sofoca el fuego de la vacuidad, que todo lo arrasaba, y se equiparan vacuidad (śūnyatā) y naturaleza propia (svabhāva). Se trata de un último giro dialéctico que termina por conectar con la vieja aspiración antiespeculativa: "carecemos de tesis", "nada tenemos que proponer".[34]

> Si hubiera algo no vacío entonces habría algo llamado vacío. Sin embargo y puesto que no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío? Los Victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las

[32] Un estudio de las diferentes versiones de esta leyenda: Gómez, 2002c.

[33] Esta idea se representa en la leyenda por medio de uno de los trucos clásicos que realizaban (y todavía realizan) los magos en la India: la ascensión del ilusionista por una cuerda que emerge mágicamente de una cesta y la posterior desaparición en las alturas.

[34] Cuando la comunidad de monjes de Nālandā sospecha de Śāntideva y se pregunta ¿de veras sabe tanto o no sabe nada?, y Bhusuku (Śāntideva) responde: "Nada sé" (Gómez, 2002c).

opiniones. Aquellos que caen presa de la opinión de la vacuidad [y se obsesionan con ella], ésos son incurables[35] (MK: 13.7-8).

La extraordinaria importancia de estas estrofas ha sido pasada por alto en muchos de los comentarios y estudios sobre Nāgārjuna. Los versos dicen claramente que no se puede separar lo vacío de lo no vacío, como tampoco se puede separar la mantequilla de la leche. La red del mundo, pratītyasamutpāda, los ata y ellos no escapan al carácter relacional y contingente de todo. En este lugar, como en otros, Nāgārjuna muestra que la misma doctrina del vacío es una farsa, una ilusión discursiva no carente de utilidad. La extensión lógica de la doctrina del vacío era vaciar al mismo vacío y esto es lo que se hace aquí, a pesar de los riesgos que conlleva. La metáfora del vacío se deja en suspenso.[36]

Esta afirmación ("la vacuidad es rechazo de todas las opiniones, y esa opinión misma se rechaza") es muy similar a las paradojas con las que los escépticos ataca-

[35] yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam api kiṃ cana |
na kiṃcid asty asūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati || MK: 13.7.
śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire || MK: 13.8.

[36] En MK: 20.17-18, se dice que un producto no vacío (con una esencia o naturaleza propia) no podría originarse, tampoco cesar. Pero si es así ¿cómo podría surgir o cesar lo vacío? En muchos pasajes del texto parece sugerirse la idea de que para que el cambio y la transformación sean posibles las cosas deben ser vacías, carecer de naturaleza propia: "si el mundo tuviera una esencia propia no podría surgir ni perecer y permanecería inmutable y carecería de variedad". Pero aquí esta idea se revienta: si algo es vacío, se sigue entonces que ni cesa ni surge (śūnyam apy aniruddhaṃ tad anutpannaṃ prasajyate MK: 20.18b). Tola y Dragonetti (1990) hablan de "nirvanización" de la realidad, pero del mismo modo podría hablarse de "samsarización" del nirvana. Al estar todo vinculado con todo, habrá que ver entonces qué vínculos son más fuertes, qué interacciones más fundamentales, qué resortes pueden ayudarnos a "ver" esa red (más que a salir de ella pues no hay hacia dónde salir).

ban a los que sostenían alguna tesis (Empírico, 1996); y de no estar inscrita en una tradición religiosa y pertenecer a una literatura comentada y estudiada por monjes, se podría concluir que Nāgārjuna fue un escéptico como Sañjaya (Basham, 1951). "Yo rechazo todas las opiniones" lleva el signo de la contradicción. Pero, advierte el mādhyamika, quien rechaza todas las opiniones pero no rechaza su postura de rechazo, ése se verá abocado al vertiginoso abismo de las visiones nihilistas. Este particular escepticismo tiene un campo de acción reflexivo (incluye las propias creencias escépticas) y es ese reflejo el que le permite desarrollar una función soteriológica. De ahí la necesidad de esta extensión lógica y de considerar la vacuidad como una propedéutica, como medio hábil, como lámpara o herramienta y no como teoría.

La suspensión de la metáfora del vacío que acabamos de reconocer se resuelve en una metaforización de la realidad. Cuando toda la realidad es metafórica ya no hay metáfora posible; pratītyasamutpāda era el principio que regía los "objetos" en el universo de Nāgārjuna, pero esos "objetos" no tienen la estabilidad requerida para su ensamblaje; no podemos saber dónde empiezan o dónde terminan; no es posible por tanto asociarlos metafóricamente. Para que dos cosas se encuentren (saṃsarga)[37] tienen que ser dos cosas diferentes, pero tal diferenciación no existe (pratītyasamutpāda lo prohíbe). No es aceptable diferenciación alguna entre dos cosas cualquiera.[38]

[37] saṃsarga: tecnicismo del abhidharma. El abhidharma suponía que éste era el factor de unión, el enlace, que hacía posible la asociación entra las cosas. El vínculo, la conexión, una especie de versión escolástica del enlace químico.

[38] anyenānyasya samsargas tac cānyatvaṃ na vidyate I
draṣṭavyaprabhṛtīnāṃ yan na samsargaṃ vrajanty ataḥ II MK: 14.3.

(Lit.) "El encuentro es (siempre) de (elementos) diferentes, pero tal dife-

EL SECRETO: NADA SURGE (SUPERSTICIÓN DEL ORIGEN)

Así pues, nada surge y nada cesa, sin embargo, por motivos prácticos [los budas] han hablado de un camino donde las cosas surgen y cesan (YṢ: 21).

El sabio no habla de que "esto" o "aquello" es verdadero, pues tras investigar a fondo no percibe en ningún lado un "esto" o un "aquello". Aquellos que se apegan a la idea de un yo o a la idea de que las cosas del mundo no son condicionadas, ¡ay!, quedan atrapados entre lo eterno y la nada. Pero los que consideran las cosas condicionadas no caen en esas redes. Aquellos que ven que las cosas condicionadas son como el reflejo de la luna en el agua, ni verdadero ni falso, ni existente ni inexistente, ésos no quedan atrapados por las conjeturas. El deseo y el odio producen perniciosas teorías cuando uno considera el mundo existente o inexistente. Cuando uno comprende esto plenamente, esa concepción no ocurre, no se dan las impurezas del deseo o el odio y uno queda limpio de impurezas y con-

renciación no existe. Al no existir la diferencia entre la vista, lo visto y el que ve, no puede haber encuentro (saṃsarga) entre ellos."

na ca kevalam anyatvaṃ draṣṭavyāder na vidyate I
kasyacit kenacit sārdhaṃ nānyatvam upapadyate II MK: 14.4.

(Lit.) "No sólo no existe la diferencia entre el que ve, la visión y lo visto. Tampoco es aceptable una diferencia entre dos cosas cualquiera."

Es decir, no hay verdadera diferencia, como entre una jarra y un pedazo de tela, si hubiera una diferencia real, las cosas no se encontrarían. Aquí se critica el encuentro, pero tampoco es sostenible el no encuentro.

anyad anyat pratītyānyan nānyad anyad ṛte (a)nyataḥ I
yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate II MK: 14.5.

(Lit.) "Una cosa diferente depende de otra cosa diferente para su diferencia. Sin una cosa diferente, una cosa diferente no sería diferente (la diferencia es 'de algo'). No es sostenible para aquello que depende de otra cosa ser diferente de ella". Hay aquí una retórica audaz. El problema de las aserciones reflexivas (la diferencia de la diferencia) es que suelen conducir a paradojas, aunque para Nāgārjuna la paradoja no parece ser un problema, sino una fuente de inspiración.

> jeturas. Si se nos pregunta qué es eso que hay que conocer plenamente responderemos: los que Todo lo Conocen dijeron que lo que está sujeto a causas y condiciones, en realidad no nace (anutpāda) (YṢ: 42-48).

Ya hemos hablado de la *superstición del origen*, que toma la forma de un "nada surge" (anutpāda) y del fracaso de la metáfora del vacío. Ahora vamos a ver cómo esta ilusión del surgimiento afecta a nuestra relaciones con la fugacidad de las cosas (anitya). El antiesencialismo implica (convoca), por vía negativa, el tema de las esencias. Y éste suscita a su vez otros dos: el del cambio y el de la identidad. El tema del cambio está en el origen de la reflexión budista: el cambio es la causa del sufrimiento, nos apegamos a cosas que al cambiar, dejan de ser nuestras y eso nos hace sufrir.

El capítulo XIII de *Fundamentos* está dedicado al tema del cambio y la identidad. La cuestión es que si hemos de hablar de cambio tiene que haber algo que permanezca invariable: el cambio es de algo, el cambio presupone lo duradero y lo estable (una esencia), mientras que son las características (lakṣana) o accidentes los que cambian. Paradójicamente el cambio requiere de la estabilidad. Una de las formas de reaccionar a este hecho es negar el cambio, considerarlo mera apariencia, ilusión, pues para los que conocen la verdadera realidad (tattva), para los budas, nada surge (anutpāda).

El mādhyamika considera que es fácil reconocer la febril actividad del mundo (kriyā, saṃsāra), toparse con ella, sufrirla, darla por sentado. Pero para el sabio (muni), para el que ha alcanzado *todo el conocimiento* (sarvajñāna), para los que conocen de verdad (los budas) y han despertado a la realidad del mundo (tattva), para

ellos nada surge (anutpāda), todo vive en la calma (śānta) del nirvana.

El mādhyamika, como buen budista, da por sentada la impermanencia de los fenómenos; da por supuesto ese principio fundacional del budismo: anitya (la fugacidad de las cosas). Parte de esa creencia y construye sobre ella su mundo de ideas.[39] La cuestión aquí es: ¿por qué para el mādhyamika resulta más útil, más adecuado (upāya), afirmar que "nada surge" en lugar de decir que nada cesa? Es claro que la cesación de las cosas carece de sentido si uno supone que nada surge: lo que no surge no puede cesar. Pero la apuesta de Nāgārjuna no es "nada cesa", su apuesta es "nada surge". Creo que de esta elección podemos aprender algo de lo que pasa por su mente. La cuestión tiene una solución trivial, a saber: si el mādhyamika hubiera dicho: "la verdad profunda de los sabios es que nada cesa" nadie le hubiera hecho escuchado y su doctrina hubiera tenido escaso eco. El ser humano sabe demasiado bien lo que son las pérdidas. No es posible encontrar un grano de mostaza en un hogar donde no haya faltado alguien, como en el episodio de Kisā Gotamī.[40] Decir que "nada muere" resultaría muy poco persuasivo

[39] Sigo la distinción entre "ideas" y "creencias" de Ortega y Gasset (2001), aunque soy consciente de que a veces no es fácil distinguir entre unas y otras.

[40] La historia aparece en el Dhammapada aṭṭhakathā (ii, 270-275). La hija de una familia pobre, Kisā Gotamī, se casó con el hijo de un rico comerciante. Concibió un hijo que murió al nacer. La desconsolada madre vagó por las calles de Śrāvastī en busca de una medicina que devolviera la vida al bebé. Tras mucho buscar encuentra al médico incomparable, el Buda. El Buda "cura" su dolor pidiéndole que le traiga una pizca de la medicina que recomienda: una simple semilla de mostaza obtenida en una casa "donde ningún hijo ni hija ni nadie más hubiera muerto". Kisa Gotami vagó de ciudad en ciudad, pero en ningún lugar pudo encontrar un hogar que no hubiera sido tocado por la muerte. Finalmente se dio cuenta de que no "había refugio en el que resguardarse de la muerte", ni cura para ella, y al darse cuenta de esto se iluminó (citado en Gómez, 2000a: 109).

e incluso inaceptable para el ser humano común. Pero decir: "en el fondo nada surge" es otra cosa. Y los esfuerzos de esta retórica están destinados a convencernos de que, aunque no lo parezca, en realidad nada surge. No se ocupa de negar el cesar, le basta con el surgir. Pero esa elección no es sólo retórica. Apunta hacia una reflexión más *honda* y sin duda más interesante.

La respuesta a esta posible elección tiene una naturaleza psicológica. La diferencia entre "nada surge" y "nada cesa" para el mādhyamika es una cuestión de "habilidad en los medios", es una cuestión de qué herramientas pueden ser más útiles para la mente del budista en su vía de perfección espiritual.

Su diagnóstico podría formularse así: la creencia en la realidad del mundo exterior es suficientemente sólida como para que ese mundo pueda peligrar. Damos por sentado que los niños crecen, que las semillas brotan, que el sol sale, y lo hacemos con alegría. Aceptamos, resignados, que una enfermedad puede matar a nuestro hijo, que las hojas se secan y pudren y que la vida se acaba. Somos —como decía Bruner— ontólogos naturales pero epistemólogos renuentes.[41] La dicha (sukha) del surgir frente al dolor (duḥkha) del perecer. Combatir este último sólo es posible si lo atacamos desde posiciones enemigas. Podemos combatir el surgir porque nuestra confianza en él es fuerte, sólida y dichosa, es un buen terreno sobre el que edificar, facilita el anclaje. La pértiga de la crítica tiene vigor cuando un suelo firme le sirve de apoyo y es la consistencia de ese suelo la que permite el salto. El barco de las ideas puede fondear confiadamente gracias a la solidez del fondo marino y la especulación puede crecer

[41] Bruner, 1998. Para justificar el *dictum* de "nada surge" el mādhyamika va a realizar todo un trabajo epistemológico, sobre todo en Vigrahavyāvartanī.

y ramificarse gracias a dicho anclaje. El pensador budista nunca trató de negar el perecer (esta negación es secundaria, subsidiaria de la primera) porque la impermanencia es quizá el principio filosófico primero del budismo y porque en cierto sentido todo budismo es un dar vueltas en torno a ésta. La ontología se cuida sola mientras que la epistemología necesita ser cultivada (Bruner, 1998).

El mādhyamika dice: "nada surge" y enseguida exclama, con cierto entusiasmo, "¡mira!", y muestra cómo surge la idea de que "nada cesa". Y sin ese cesar el nirvana no puede entenderse ya como extinción (nirodha). El ideal ha cambiado, y lo ha hecho a través del fenómeno, gracias al saṃsāra.

IDENTIDAD COMO PROMESA

> El bodhisattva debería pensar de este modo: todos los seres del universo de la vida, ya nazcan de un huevo o de una matriz, de la humedad o milagrosamente, con forma o sin forma, con percepción o sin percepción, a todos ellos conduciré al reino del nirvana. Y aunque incontables seres hayan sido llevados al nirvana, de hecho ningún ser ha sido conducido al nirvana. ¿Por qué? Porque si en el bodhisattva ocurriera la noción de un "ser", no podría ser llamado "ser del despertar" (bodhi-sattva). Y ¿por qué? Porque no debe llamarse "ser del despertar" a aquel en el que ocurre la noción de un "yo" o de un "ser" o de una "persona".
>
> *El sūtra del diamante*

El tema del cambio, como ya se dijo, trae de la mano el de la identidad. De las muchas propiedades que observo en "X", ¿cuál de ellas no podría perder para seguir siendo X? La cosa puede cambiar en muchos aspectos, pero hay uno (el que configura su identidad) según el cual

no puede cambiar, o si cambiara ya no podríamos llamar a la cosa X y tendríamos que llamarla Y. Esto se conecta con la intencionalidad: en función de las intenciones que tengamos, en función de qué queramos hacer con la cosa X —ya sea ésta el alma, la conciencia o un carro— seguiremos llamándola X o aceptaremos cambiarle el nombre y llamarla Y. La cuestión de *Las preguntas de Milinda* (Milindapañha) acerca del lugar donde reside la identidad del carro no es sino la búsqueda de las partes o elementos de una cosa que desempeñan ese papel fundamental que le da su nombre.

Si consideramos la proximidad de Nāgārjuna a algunos de los planteamientos del neopragmatismo, ese papel sería la función de la cosa, su utilidad. En el caso de la persona, esa "esencia" que facilita su nombre no son ya los skandha (sustitutos del ātman y considerados igualmente esenciales por el abhidharma) sino algo que está aún por llegar. Un propósito, una intención, un voto. Para el monje del mahāyāna esta intención en forma de proyección no es otra que el voto del bodhisattva, y su modelo formal en el nivel discursivo será una "manera de hablar" de la que hablaré al final de este trabajo.

Nāgārjuna propone el destierro del verbo "existir", tratando como inútiles o incluso perjudiciales las preguntas acerca del factor "existencia", hablar en términos de existencia, de inexistencia, de ambas o de ninguna es errar en el planteamiento.[42] Nāgārjuna no desea hablar en estos términos, prefiere cambiar de vocabulario. Ese cambio consiste en reformular ciertos conjuntos de descripciones y vocabularios heredados y sustituirlos por otros. En el abhidharma los principios de existencia (dharma) eran

[42] RA: 1.76, MK: 23.3, y, más contundente: MK: 15.10.

considerados como ladrillos fundamentales de lo real, ahora ese lugar central lo ocupa un propósito, una intención y un voto.[43]

Esta identidad tendrá tres ejes: el pensamiento y el propósito del despertar (bodhicitta), la compasión (karuṇa) y el voto del bodhisattva (praṇidhāna), y su característica fundamental serán los medios hábiles (upāya). La excelencia en el manejo de estos medios se convertirá en el mahāyāna en el sello de identidad del bodhisattva, esos medios hábiles consisten en: *1)* una falta de apego a la verdad o a la virtud; *2)* unos métodos de autocultivo para la obtención del estado de Buda (buddhatā); y *3)* una inmensa capacidad de utilizar los medios adecuados y oportunos que ayuden a los seres a madurar espiritualmente y llevarlos a la liberación.

1. *Bodhicitta*: El pensamiento del despertar. Es la determinación o resolución de buscar el despertar completo y perfecto y de convertirse en un perfecto buda. El término también connota la gran compasión del bodhisattva, que decide obtener el despertar por el bien de todos los seres. Técnicamente, el "pensamiento" es el pensamiento que surge en el momento mismo de la resolución, el cual es de hecho la esencia misma del voto del bodhisattva (Gómez, 1996: 328). El término sirve para explicar el

[43] Podemos comparar este ideal del bodhisattva con el concepto de esencia tal y como fue tratado en Occidente por Aristóteles. Aristóteles (*Metafísica*) sostenía que la esencia de una cosa no era un determinado conjunto de materiales o componentes, sino más bien un tipo de estructura u orden, que él llamaba forma. La forma era el modo de organización de acuerdo a la función que desempeñaba dicha cosa. Ese orden o estructura para Nāgārjuna no es un orden cerrado, por lo que hablar de una cosa en sí o de una naturaleza propia es una abstracción ilícita.

poder del ritual y, en general, el poder de las buenas intenciones e implica que el despertar se obtiene con algo más que el mero esfuerzo personal.

2. *Karuṇā*: Compasión. La compasión budista es definida técnicamente como el deseo sincero de aliviar el sufrimiento de todos los seres. Es a la vez un sentimiento y un estado de la mente que puede cultivarse mediante la meditación. En el budismo mahāyāna la compasión es la motivación que conduce al bodhisattva a tomar el voto. En los budas y los bodhisattva avanzados, la compasión alcanza a todos los seres hasta el final de los tiempos, y persigue liberarlos de todas las formas del sufrimiento y es entonces llamada: la Gran Compasión (mahākaruṇā) (Gómez, 1996: 290).
3. *Praṇidhāna*: Determinación, resolución, aspiración, promesa, voto o propósito solemne. El voto, la resolución y la promesa del bodhisattva de dedicar su vida a la obtención de la suprema iluminación y a la salvación del prójimo. Cualquier declaración o serie de declaraciones en las que una persona hace esta promesa específica o deseo solemne.

El bodhisattva ha despertado a la vacuidad de todas las cosas y reconoce en cada ser o fenómeno la falta de algo consustancial. Esta verdad no es trivial ni algo fácil y requiere de un continuo esfuerzo de desarticulación, que es al mismo tiempo intelectual y perceptivo. Pero esta idea se dibuja sobre el fondo de otra: un vínculo asociativo con todos los seres que toma la forma de un compromiso de actuar a favor de la erradicación del sufrimiento y de guiarlos al despertar. Y el antiguo objetivo: el nirvana, toma ahora la forma de la compasión.

El peligro del hermetismo

La "postura" del mādhyamika tiene una agenda oculta: "el trabajo de la religión". Pero que exista esa agenda oculta no necesariamente implica que haya un significado oculto, esotérico. Para el pragmatismo (Rorty, 1995) la noción de que hay algo de lo que un texto trata "realmente", algo que la aplicación de una hermenéutica revelará, es tan mala como la idea sarvāstivāda de que hay algo que un ente "es" intrínsecamente en oposición a lo que supuestamente sería aparente y condicionado (saṃskṛta). La retórica del mādhyamika, como hemos visto, es un intento de escapar de dichas dualidades.

Pero si el mādhyamika quiere preservar cierta coherencia interna en su *postura* debe renunciar a atribuirse haber descifrado el código que se esconde tras las palabras comunes y corrientes de los nikāya. Debe oponerse a la idea de que estos textos tratan de algo en particular y debe rechazar la idea de que una cierta interpretación dará con lo que es ese algo. Pues los textos, como los discursos y lo que la tradición ha considerado la palabra misma del Buda, carecen de una naturaleza propia (svabhāva) que pudiera des-velarse. El mādhyamika debe alejarse del hermetismo y de la *adicción al velo* (Eco, 1995), pues según su concepción del mundo, la palabra del Buda es pratītyasamutpāda tanto en su sentido literal como en su sentido *hasta ahora oculto*.

El mādhyamika, como el pragmatista, debe reconocer que usa el texto (las escrituras budistas) para un propósito: la persuasión.[44] Saber que lo golpea hasta darle la

[44] Las estrofas finales del capítulo IV de la Ratnāvalī nos dan una idea de lo conflictivos que debieron ser los inicios de lo que hoy llamamos mahāyāna dentro de la propia comunidad budista.

forma que servirá a su propósito[45] y afirmar así la verdad nueva del mahāyāna. Pero esta buena nueva también es relacional (pratītyasamutpāda). Lo que el mādhyamika puede alegar es que es un medio más útil (upāyakauśalya), o un medio más *encantador*. Puede incluso decir que esta forma de entender el budismo es más interesante o iluminadora, pero no que sea más profunda o más esencial que la anterior.

Hemos visto cómo los mecanismos del secreto jugaron un papel importante en la articulación del discurso del madhyamaka. La fuerza de enlace del secreto vincularía, siglos después, la tradición tántrica con el madhyamaka. El hermetismo es uno de los peligros a los que estuvo expuesto el madhyamaka y en el que con frecuencia cayó, pero dicho hermetismo no es del todo consistente con el modo en el que el mādhyamika se representa el mundo. El mādhyamika no puede hablar de un secreto esencial escondido en las palabras del Buda, pues no puede haber una esencia en los significados a los que esas mismas palabras apuntan. De ahí que se diga que aquel que combate contra la vacuidad en realidad la defiende (MK: 4.9). Ya vimos que en este sentido la "posición" mādhyamika es inexpugnable y cómo se entierra un modo particular de hacer filosofía.[46] En el siguiente capítulo describiremos el renacimiento a que dará lugar esta muerte: el nuevo *estilo* de la escolástica.

[45] Rorty, 1995.

[46] Esto puede considerarse un golpe de autoridad: al abandonar el ágora de la discusión desde la que suponemos debió ser una posición de autoridad, así parece atestiguarlo la tradición y las cartas reales (SL y RA) que compuso Nāgārjuna, se impide a los que ocupan posiciones marginales desafiar esa misma autoridad.

Retórica: persuasión y hechizo

> Cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: No bajarás dos veces al mismo río, admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con la que aceptamos el primer sentido ("El río es otro") nos impone clandestinamente el segundo ("Soy otro") y nos concede la ilusión de haberlo inventado.
>
> J. L. Borges (1985)

Nāgārjuna se deja enredar, para enredarnos, en las espesas redes del lenguaje. El brillo y a veces el preciosismo de su retórica abren una oscuridad donde se pierden, de la mano, el autor y el lector. Su forma de escribir suscita efectos de sentido que no pueden ser ni circunscritos ni controlados, que quedan indefinidos, que son un atisbo, un umbral de algo que parece maravilloso pero que no se sabe muy bien lo qué es. Como decía Davidson (1990a) "resulta difícil mejorar la inteligibilidad y mantener al mismo tiempo la emoción".

La destreza dialéctica que la cita de Borges atribuye a Heráclito pertenece también a Nāgārjuna. Como hemos visto a lo largo de este trabajo la nueva "manera de hablar" mahāyāna se inserta en una retórica que sirve a tres fines: *1)* el deleite: la doctrina del vacío como una "estética" que nace de la "ética" budista (históricamente) pero que en realidad la precede; *2)* la conmoción: producir emoción, mover a compasión, enternecer. La compasión (karuṇa) como regreso a la ética tras el paso por la estética; *3)* la persuasión: inducir a alguien mediante las razones a creer o a hacer una cosa.

Comparemos la afirmación crítica: "No suena convincente pero tiene su encanto", con esta otra: "carece de

encanto pero suena convincente". La retórica de la que hablamos, la retórica de Nāgārjuna, pretende las dos virtudes que encapsulan estas afirmaciones. Por un lado pretende seducir, conmover, como la ilusión de la doctrina (la māyā del dharma) con la que los monjes viven su mundo de ilusión: una ilusión eficaz para el propósito del despertar, como un encantamiento o un hechizo, éste es el elemento estético, o mejor aún, el elemento de seducción. La fascinación que ha ejercido Nāgārjuna sobre sus comentadores es un buen ejemplo de ello, este trabajo es la prueba más reciente; no será la última.

Por otro lado, además de seducir se pretende convencer, persuadir. No estoy seguro de cuál es la línea que delimita estos dos estados psicológicos. En la seducción el ánimo queda cautivado (raptado) por algún atractivo físico o moral. Una de las formas de seducción es el hechizo. Nāgārjuna advierte que la vacuidad mal entendida puede ser como un hechizo mal pronunciado,[47] comparando su propuesta al encanto o al maleficio que se hace mediante el sortilegio (estamos cerca del texto como mantra), como la serpiente agarrada por la cola, la belleza puede tener los efectos del veneno.

Además, el propósito de los trabajos dialécticos de Nāgārjuna es el de convencer (con el poder del razonamiento y la fuerza del silogismo) a su lector de que la vacuidad no sólo es el mejor medio para alcanzar los fines budistas sino también la *auténtica*, y durante un tiempo oculta, enseñanza del Buda. He ahí su retórica.

[47] vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam |
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā || MK: 24.11.

(Lit.) "Cuando la vacuidad no es entendida adecuadamente arruina al necio (a la persona de pocas luces). Como una serpiente mal agarrada (agarrada por la cola) o como un hechizo (vidyā) mal pronunciado (mal arrojado)."

Nāgārjuna afirma que no tiene proposición alguna qué demostrar, que no aventura ninguna tesis.[48] Pero no elude los compromisos de la persuasión (mediante el argumento) ni los más inestables de la seducción (mediante la ilusión creada por su propio discurso). Sin afirmar performa, sin doctrina convence. ¿De qué? Del mahāyāna como portador del verdadero mensaje del Buda (RA: 4.79-83), de la vacuidad como cultivo y medio hábil en la tarea del despertar y de la enseñanza *profunda* que se esconde en las palabras convencionales del Buda. Una huella ha tenido lugar, incluso si la huella no ocurre sino borrándose (Derrida, 1997). "Yo no digo nada" (VV) o "Nada sé" (como en la leyenda de Śāntideva) o "El Buda no enseñó ningún dharma" o "Nada es verdad" (MK). Este llegar demasiado tarde, es lo que quisiéramos llamar destreza dialéctica o, sin desdén alguno, retórica.

[48] La discusión epistemológica sobre la posibilidad del conocimiento (VV: 30-33) ha sido muy bien explicada por Fatone (1962). En la siguiente sección estudiaremos las relaciones entre los medios de conocimiento (pramāṇa) y las cosas a conocer (prameya).

V. DIALÉCTICA COMO SUSTITUCIÓN DE LÉXICOS

LAS COSAS Y LOS MODOS DE CONOCERLAS

El objetivo de este capítulo será ver las implicaciones epistemológicas de la dialéctica de Nāgārjuna y analizar las relaciones que existen entre esa dialéctica y algunas de las concepciones modernas sobre el "lenguaje del mundo". Para ello me serviré de algunas de las ideas de Richard Rorty. La doctrina del vacío será entendida aquí no cómo una dialéctica que realiza inferencias (anumāna) de proposiciones dentro de un mismo léxico, sino como una dialéctica que consiste en contrastar diferentes léxicos o modos de hablar.[1] Y veremos que la propuesta de Nāgārjuna, aunque se presenta pobre en proposiciones, es rica en estilos.

Las cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento se plantean en *El sabio no discute* (Vigraha-vyāvartanī), y la discusión sobre las cosas y los medios para conocerlas se encuentra en las estrofas 31-33 y sus respectivos comentarios. El título de esta obra, literal-

[1] La dialéctica de Nāgārjuna no es un proceso de transformación en el que dos opuestos (tesis y antítesis) se resuelven en una forma superior, o síntesis. No hay tal resolución de la oposición en este caso. La dialéctica se utiliza para abandonar un viejo vocabulario. Y aunque todo este proceso pretenda alcanzar una verdad última, la dialéctica de Nāgārjuna tampoco es comparable a la platónica, pues carece de la idea de un reino puro de ideas claras y distintas que se alcanza por medio de ella.

mente "el rechazo (vyāvartanī) de la discusión (vigraha)", ya anuncia una estructura de otro tipo. El texto describe cómo era entendida la epistemología por la escuela clásica de lógica de la India, el nyāya, mostrando las inconsistencias de esos planeamientos para así justificar la propuesta de un nuevo vocabulario.

Para la lógica del nyāya los medios de conocimiento eran cuatro: la inferencia (anumāna), la comparación de lo particular a lo general (upamāna), el testimonio verbal (āgama) y la percepción (pratyakṣa). Estos medios de conocimiento son denominados pramāṇa y son los que supuestamente hacen posible el conocimiento de las cosas (prameya). Estos medios prueban la existencia de las cosas, pero para probar esto hará falta probar antes la existencia misma de dichos medios de conocimiento.[2] Es decir, si pensamos que el paradigma de toda investigación es la inducción, es decir, extraer, a partir de determinadas experiencias, el principio general en ellas implícito (proceso en el que participan tanto la percepción como la comparación o el testimonio verbal) habrá que demostrar primero la existencia de dicho medio de conocimiento.[3]

[2] Lit. "Si tal y tales objetos son establecidos por ti por medio de los medios de conocimiento, dime cómo estableces esos medios de conocimiento. Además, si los medios de conocimiento son establecidos por otros medios de conocimiento, entonces nos encontramos ante una regresión infinita en la que no puede establecerse ni el comienzo, ni el medio, ni el final. Ahora, si piensas que esos medios de conocimiento son establecidos sin ayuda de otros medios de conocimiento, entonces tu postura queda descartada. Hay una discordancia y tú deberías establecer una razón especial para ella" (VV: 31-33).

[3] El tema de la inferencia ha sido también fuente de numerosas controversias a lo largo de toda la historia de la filosofía en Occidente. El término anumāna: inducción, se refiere al paso de lo particular a lo general, siendo la deducción (upamāna) el paso inverso. El fundamento de la inducción descansa en la creencia en la uniformidad de los fenómenos naturales, cualquier inducción extraída de la experiencia tiene como fundamento la idea de que el

El comentario de Nāgārjuna a las estrofas citadas repite que no podemos demostrar que existan las cosas sin demostrar primero que existen los medios para conocerlas. En principio nos vemos ante dos posibilidades: *1)* si para probar la existencia de estos medios de conocimiento recurrimos a otro medio de conocimiento nos hundimos en una regresión infinita (anavasthā); *2)* si no hay un medio de conocimiento (pramāṇa) que pruebe la existencia de los medios de conocimiento, nos encontramos que hay ciertas cosas, en este caso los propios medios de conocimiento, que se prueban sin la necesidad de un medio de conocimiento, lo cual invalida la noción misma de medio de conocimiento. Podemos contemplar una tercera posibilidad: que los medios de conocimiento se prueben a sí mismos y prueben también la existencia de las cosas. Péro si los pramāṇa se prueban a sí mismos, sin relación con los objetos (prameya), dejan de ser medios de conocimiento y es absurdo referirnos a ellos como tales. Pues un medio de conocimiento es tal debido a que "nos conduce" al objeto; y en tal caso estamos violando, de nuevo, la definición misma de medio de conocimiento. O, peor aun, confundiendo el medio de conocimiento con el objeto. Si decimos que los

futuro será igual que el pasado. Sin esa certeza la experiencia sería inútil para la previsión de lo que sucederá (Hume, 2001: IV, 2). Por tanto es imposible que argumentos extraídos de la experiencia puedan probar la semejanza entre el pasado y el futuro, ya que tales argumentos se basan en la suposición de dicha semejanza. La inducción se ha mostrado como el único medio de hacer previsiones y como el único método susceptible de autocorrección. Pero el éxito de las previsiones no la confirma y tampoco la refuta si fracasa (Black, 1954: 174). Es decir, el argumento según el cual la inducción es el único método de previsión y además el método que controla a los demás tipos de pronósticos, pretende justificar deductivamente a la misma inducción. Se trata pues de argumentos de carácter tautológico. Para Black, por tanto, una justificación de la inducción no sólo es imposible, sino que además el problema mismo de la inducción carece de sentido si entendemos por justificación la demostración de la validez infalible de la inducción.

medios de conocimiento se prueban en su misma relación con las cosas, esas cosas en cuya relación los medios de conocimiento se prueban deben haber sido probadas previamente y nos encontramos de nuevo en la confusión de los términos, los objetos son ahora los medios de conocimiento. Además, si el objeto ya está probado, ¿qué necesidad hay de medios de conocimiento? Si el medio de conocimiento se prueba en su relación con los objetos y los objetos se prueban en su relación con el medio de conocimiento caemos en un círculo vicioso, la reciprocidad de las pruebas en realidad no prueba nada.

La conclusión de Nāgārjuna es pues que los medios de conocimiento no pueden probarse: *1)* ni por sí mismos; *2)* ni recurriendo a otros medios de conocimiento; *3)* ni en su relación con los objetos. Sólo podrían ser probados; *4)* sin una razón que los probase y eso es contradictorio.

A primera vista podría parecer que la aserción de Nāgārjuna es: "No existen los medios de conocimiento". Pero Nāgārjuna se da cuenta de que si afirma este "conocimiento" cae en una contradicción, pues ¿cómo habría llegado a él?, ¿a partir de qué medio de conocimiento? Nāgārjuna dice no haber formulado ese juicio: "Si yo aprehendiera algo con ayuda de alguno de los medios de conocimiento, entonces yo afirmaría o negaría. Pero debido a que no aprehendo objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada" (VV: 30).[4] Nāgārjuna utiliza todo este

[4] Aquí está la parte más débil del argumento, aunque Nāgārjuna diga que no aprehende nada por medio de los medios de conocimiento, éstos son necesarios para la vida diaria. Si el monje Nāgārjuna ve humo saliendo del tejado del monasterio, saldrá corriendo o intentará apagarlo. Hay algo pues que se aprehende, aunque ese algo carezca de valor ontológico. Si todos esos fenómenos no son más que una ilusión, hará falta al menos conocer los mecanismos mediante los cuales esa ilusión funciona.

razonamiento para abogar por una suspensión del juicio respecto a la cuestión epistemológica: no afirma que haya medios de conocimiento; tampoco lo niega; no afirma que no los haya ni tampoco niega que no los haya.

DIALÉCTICA COMO SUSTITUCIÓN DE LÉXICOS

¿Cuál es el propósito de toda esta crítica a los medios de conocimiento? Cambiar de vocabulario. Renunciar al vocabulario pramāṇa-prameya para asumir algún otro. Ese otro vocabulario se llena de metáforas de la ilusión (el sueño, el espejismo, el reflejo, el eco, la magia) y se presenta como una suspensión de juicio que postula dos verdades. La nueva propuesta dialéctica consiste en sustituir un viejo léxico por otro. Se deja de lado el viejo léxico, después de mostrar sus inconsistencias, y se redescriben las concepciones budistas del mundo en función de las metáforas citadas. La dialéctica de Nāgārjuna sustituye la inferencia por la redescripción. Esa redescripción lleva a un juego diferente del lenguaje, este otro juego tendrá como modelo formal toda una nueva "manera de hablar".[5]

[5] Tres son los movimientos que realiza la dialéctica de Nāgārjuna: *1)* CRÍTICA. En este nivel la crítica funciona como una desarticulación de la terminología heredada de la escolástica anterior (abhidharma sarvāstivāda), contrastando sus proposiciones y reduciéndolas al absurdo o llevándolas a una regresión infinita Se examina esta terminología técnica con el objetivo de mostrar sus inconsistencias internas. Este aspecto iconoclasta de Nāgārjuna ocurre principalmente en sus *Fundamentos de la vía media*; *2)* EDIFICACIÓN. Una vez convencido al interlocutor de la necesidad de abandonar ese vocabulario técnico, Nāgārjuna pasa a realizar su nueva propuesta. Este movimiento dialéctico ya no contrasta proposiciones dentro de un mismo léxico sino que propone un nuevo léxico (metáforas de la ilusión) que substituya al antiguo invalidado por la crítica; *3)* SUSPENSIÓN DEL JUICIO. La suspensión del juicio se justifica debido a la indeterminación de todo lo existente. Pero ese "rechazo de la discusión" no termina

Para Nāgārjuna el centro de la cuestión no está en la lógica de los dharmas o de los medios de conocimiento (pramāṇa) y sus relaciones de inferencia entre proposiciones, pues rechaza las premisas sobre las que se construyeron esas proposiciones, sino en la transición de una terminología a otra. La nueva terminología se llena de metáforas. Causa y efecto, los medios de conocimiento y sus objetos (las cosas en general), serán como el reflejo en un espejo (darpaṇa), que no es real pero tampoco totalmente inexistente, como la impronta que deja un sello (mudrā), cuya huella no es el sello ni algo completamente diferente de él, como el sonido (ghoṣa) que produce el eco. Los conceptos y las cosas son irreales (ilusiones) debido a que carecen de naturaleza propia; pero no son del todo inexistentes, pues tienen una realidad convencional. Así es como se rechaza la existencia y la inexistencia de las cosas y los conceptos.

En la sustitución del viejo léxico por uno nuevo, ya no se trata de conservar las viejas distinciones del abhidharma,

de ocurrir pues para suplantar un vocabulario por otro ha habido antes que refutar el antiguo. El viejo vocabulario se abandona en virtud de sus incoherencias, pero no hay argumentos que puedan justificar la transición de un léxico a otro (no hay dónde apoyarse). La comunicación entre los lenguajes anterior y posterior a ese movimiento se ha roto. Los tecnicismos del abhidharma y las metáforas de la ilusión son lenguajes inconmensurables, su regla de juego es otra. Cuando no se comparten las premisas ya no es posible refutación alguna. En este último movimiento la suspensión del juicio no termina de realizarse ya que se propone la existencia de dos verdades. Esa jerarquía de la verdad es la que autoriza y justifica el desplazamiento, que trata de legitimarse mediante la retórica.

Este movimiento triple puede también esquematizarse de otras formas: A) DENEGACIÓN: *1)* Se niega el ātman; *2)* Se niega una naturaleza propia a las cosas; y *3)* Se niega tener una tesis que proponer. B) RETÓRICA: *1)* Conmoción: el edificio del abhidharma tiembla; *2)* Deleite: se recrea (reinventa) el budismo con el nuevo léxico; y *3)* Persuasión: se convence de la necesidad de este giro. C) HERMENÉUTICA: *1)* Significado informativo; *2)* Significado asociativo o metafórico; y *3)* Significado apofático.

y elaborar distinciones adicionales sobre este vocabulario con el fin de hacerlo más coherente, sino de deshacerse de ellas y sustituirlas por este otro léxico, cargado de metáforas, que se considera más útil para los fines budistas. Se pretende eludir la discusión cambiando de léxico, pero no se hace, pues para abandonar ese ágora y justificar el cambio hay primero que refutar el viejo vocabulario. Con esa retirada Nāgārjuna presenta su discurso como si evitara la discusión (pues cambia de léxico) y sólo se comprometiera provisionalmente con los léxicos de sus contrincantes (aceptando provisionalmente sus supuestos) para desarticular, con las reglas de juego que los oponentes asumen, sus proposiciones. Pero si alguien no acepta las premisas de otro no puede refutarle, pues no juegan al mismo juego. Es como si se pretendiera ganar un partido de tenis moviendo un alfil.[6] Nāgārjuna no sólo juega con un balón prestado, sino que, aunque sigue las reglas del juego, no cree en ellas, no las asume ni las hace propias, simplemente se acatan para poder jugar, con el objetivo de acabar con el mismo juego y proponer otro.[7]

Una vez destruidos los iconos del viejo vocabulario, esta transformación impondrá nuevas reglas al discurso. El esfuerzo iconoclasta de Nāgārjuna tiene componentes

[6] No hay pruebas historiográficas para saber si este nuevo léxico fue consecuencia o promotor de los nuevos ideales del mahāyāna, entre los que destaca el voto del bodhisattva y su tarea infinita. Me inclino a pensar que fue una suerte de justificación filosófico-literaria de ideas que ya circulaban en contextos sociales más amplios y que no fue la élite escolástica a la que pertenecía Nāgārjuna la que dio impulso a este giro, sino que más bien la que lo confirmó y autorizó.

[7] Esta aceptación descreída de las reglas es un eco de la empresa imposible que Kṛṣṇa encomienda a Arjuna en la Bhagavad-gītā: matar sin desear hacerlo, jugar sin creer en el juego. Aceptar el juego y jugar, pero no aceptar los estados emocionales que los jugadores supuestamente deben portar: defensa apasionada de una opinión en el caso del debate, ataque cargado de odio en el caso de la batalla que Arjuna debe librar contra sus familiares y amigos.

persuasivos de importancia: demostrar las inconsistencias de los tecnicismos del abhidharma abre las puertas a la aceptación de un nuevo mapa de la realidad en el que el mundo de los fenómenos se sacraliza y adquiere las características de un secreto que sólo los budas conocen, el mundo del sufrimiento, la realidad de todos los días, no es diferente ahora de ese otro mundo claro y sereno que es el nirvana.

Recreaciones

La *sustitución* se realiza primero en el nivel convencional de los intercambios y no parece estar tan interesada en la idea de cómo "llegar a la verdad" sino con la idea de cómo "crear cosas nuevas". Esa pulsión creativa es la que pretende capturar la expresión *dramatización del yo* que utilizaré más adelante. Se trata de una puesta en escena de las identidades (yoes) en la que cada nueva "interpretación", cada nueva función, nos sorprende de tal manera que en cada repetición podemos ver esas *identidades* de una manera *diferente*. Es en este sentido que podemos ve en Nāgārjuna a un *filósofo edificante*. Con frecuencia se han resaltado los aspectos iconoclastas de su pensamiento olvidando esta tarea de recreación que ensanchó las formas en las que el budista se representaba el mundo y lograba darle significado a su experiencia.

Ya la literatura de los nikāya había considerado al yo como una creación mental. El *yo* era visto no sólo como el resultado de innumerables causas a través de incontables renacimientos sino también como un producto de la imaginación, que constantemente produce ideas sobre lo que "uno" quiere o desea. Siendo el deseo mismo el que configura al *yo*.

Así, ese "yo" se construye no tan sólo por un proceso causal sino también por un proceso del quehacer imaginativo; es decir, el que creamos que el yo tiene realidad o que tiene una sustancia o esencia estable, que tiene pasado, presente o futuro, es todo una creencia falsa, sin fundamento, el fruto de un error de la imaginación y una falacia de nuestro razonamiento. Por eso, además de la vía media moral, se requiere una práctica del justo medio que ordene el conocimiento, una ascética intelectual (Gómez, 2002b).

Ahora ese constructivismo del "yo" alcanza a la causalidad misma. La causalidad se parece ahora más a una "creación" que a un "descubrimiento". Tanto el "yo" como la causalidad se construyen mediante el proceso del quehacer imaginativo. Se afianza la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se encuentra o descubre. La forma en la que damos sentido y significado a la experiencia es el resultado tanto del lenguaje que vehícula nuestro pensamiento como de la imaginación que lo agita. Rorty nos ayuda aquí:

> Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí fuera y la afirmación de que la verdad está ahí fuera. Decir que el mundo está ahí fuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí fuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas (Rorty, 1991: 25).

El pensamiento de Nāgārjuna es un esfuerzo por alejarse de la idea de que hay un lenguaje no humano que la realidad habla y por tanto que hay una verdad en ese lenguaje. Creo que así se deben entender frases como: "todo es verdad, nada es verdad, ésa es la enseñanza de los Budas" (MK: 18.8) o "el Buda no enseñó nada" (MK: 25.24). El mundo está al margen de las distinciones (vikalpa) que la elucubración (prapañca) pueda imponerle, está más allá de toda discriminación (MK: 18.9). Esta retórica le sirve para evitar incurrir en la tentación —como diría Rorty— de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados "hechos".

> [...] a menudo dejamos que el mundo decida allí donde compiten proposiciones alternativas (por ejemplo en "gana el rojo" y "gana el negro"...). En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter "verifica una creencia" por "corresponder" con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos —el léxico de la política de la Atenas de la Antigüedad frente al de Jefferson, el léxico moral de San Pablo frente al de Freud, la terminología de Newton frente a la de Aristóteles, la lengua de Blake frente a la de Dryden—, es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor que el otro, o

> que el mundo decida entre ellos. Cuando la noción de "descripción de mundo" se traslada desde el nivel de las proposiciones reguladas por un criterio en el seno de un juego del lenguaje, a los juegos de lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, no puede darse ya un sentido claro a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas y cuáles son falsas. Resulta difícil pensar que el léxico está ya ahí fuera, en el mundo, a la espera que lo descubramos (Rorty, 1991: 26).

La descripción del mundo mediante las metáforas de la ilusión propone así un nuevo juego de lenguaje. Aunque según esta perspectiva la nueva "manera de hablar" no será más verdad que la vieja del abhidharma, sí que se mostrará más efectiva en el contexto histórico en el que nos encontramos. La literatura de la prajñāpāramitā que circulaba antes de Nāgārjuna podría ser una prueba de ello. El mundo hablará ahora otro lenguaje, sin que esto quiera decir que el mudo tenga necesariamente un lenguaje que exprese lo que el mundo "es".

> El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo. No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuales son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un

léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y elección (incluida la elección "arbitraria") dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro (Rorty, 1991: 26).

El budismo tuvo, desde sus orígenes, una vocación antropocéntrica (Panikkar, 1996) y en sus inicios fue considerado una vía soteriológica preocupada por la erradicación del sufrimiento humano. La persona tomó el lugar central, se convirtió en la medida de las cosas. Su racionalización del mundo no fue sino un nuevo intento de hacerlo más humano. Pero ese mundo no tiene un lenguaje: sólo los hombres lo tienen. El mundo no puede decirnos qué juegos de lenguaje jugar, pero sí nuestras intenciones, deseos y construcciones.

Como hemos visto, el primer movimiento en Nāgārjuna es un trabajo dialéctico sobre un viejo lenguaje, el del abhidharma sarvāstivāda: la crítica, la tendencia iconoclasta. El segundo movimiento es la sustitución de un léxico por otro: la "edificación", la recreación del budismo. Pero las nociones de criterio y elección, como dice Rorty, dejan de tener sentido cuando se pasa de un lenguaje a otro, de ahí que el tercer movimiento en esta dialéctica se presente como una *suspensión* del juicio. A continuación veremos un fragmento de *Fundamentos* que ilustra de manera ejemplar esta transformación y su justificación, así como las implicaciones que estos cambios tienen sobre la cuestión de lo incondicionado (lo absoluto), uno de los temas peor comprendidos del pensamiento de Nāgārjuna.

EL NUEVO LÉXICO Y LA CUESTIÓN DE LO INCONDICIONADO

Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos y a la desaparición de la religión en la tierra.

E. M. CIORAN (1992)

Una de las viejas disputas entre las escuelas tempranas del budismo y quizá su principal fuente de controversias fue la enumeración de las cosas incondicionadas (asaṃskṛta). El capítulo séptimo de *Fundamentos* es un análisis de lo condicionado y lo incondicionado. Lo asaṃskṛta, literalmente, lo "no conformado" o "no condicionado", fue definido en el abhidharma como todo aquello que está al margen del surgimiento, la duración y el cese, todo lo que queda fuera del alcance de la impermanencia (anitya). Para las escuelas vātsiputrīya y theravāda sólo existía un asaṃskṛta, el nirvana. Los mahāsaṅgika aceptaban hasta nueve, para el sarvastivāda había tres, para el yogacāra seis.[8]

[8] *1)* La escuela theravāda y vātsiputrīya (o pudgalavāda): un asaṃskṛta: el nirvana; *2)* Los mahāsāṅgika: nueve asaṃskṛta: dos clases de disolución (nirodha), una que se alcanza por el poder de la discriminación (pratisaṃkhyā nirodha) y se identifica con el nirvana y otra sin el concurso de ésta (apratisaṃkhyā nirodha). Además: *3.* ākāśa; *4.* la infinitud del espacio; *5.* la infinitud de la conciencia; *6.* el no-haber nada; *7.* el dominio de la percepción y de la no percepción (cuatro dominios no formales); *8.* el contenido de la doctrina de pratītysamutpāda; y *9.* el del óctuple sendero. *3)* Los sarvāstivāda (o vaibhāṣika) tres asaṃskrta: ākāśa y las dos disoluciones antes mencionadas; *4)* yogācāra: seis asaṃskṛta, agrega a estos tres una forma de extinción por fijación inmóvil en la meditación celeste, la cesación del pensar y el sentir en el arhat y por último la Talidad (tathatā); *5)* Los mādhyamika: rechazo del término, Nāgārjuna sostiene que la terminología condicionado-no condicionado no es adecuada para describir el mundo y los fenómenos, y propone describirlos como vacíos (śūnya).

El mādhyamika considera inconsistente el sistema de clasificación saṃskṛta-asaṃskṛta de las cosas, y Nāgārjuna se dedica a mostrar la incoherencia lógica de dicha taxonomía. Se parte de la definición misma de lo condicionado: "aquello que surge, dura y cesa" y se pregunta si el mismo surgimiento de lo condicionado es a su vez condicionado, si así fuera, tendría a su vez las tres características surgir, durar y perecer (MK: 7.1).[9] Si lo condicionado son tres, ¿por qué hablar de una entidad en lugar de tres? (MK: 7.2). Además, si el surgimiento, la duración y la cesación tuvieran otros (surgires, permaneceres y ceses) aparte de los inherentes a lo condicionado, tendríamos entonces una regresión infinita (anavasthā). Y si no las tuvieran, entonces no serían condicionados (MK: 7.3). Si el surgir fuera a su vez condicionado, entonces tendría las tres características de lo condicionado: surgir (utpāda), durar (sthiti) y cesar (bhaṅga), y así hasta el infinito. Si no tuviera las tres características no sería condicionado —pues supondría violar la definición misma de lo condicionado: lo que surge, dura y perece—. Por tanto ninguna de las dos posibilidades parece aceptable. Nāgārjuna muestra las incoherencias implícitas a dicha terminología y su conclusión del capítulo sugiere el cambio de terminología ya mencionado:

> Debido a que el surgimiento, la duración y la cesación no pueden establecerse, entonces no hay cosas condicionadas. Si no se pueden establecer las cosas condicionadas, ¿cómo

[9] Estas tres características de lo condicionado son también anitya, anātman y duḥkha, lo condicionado es impermanente, insustancial y doloroso, no podemos saber si este otro referente de trilakṣaṇa era conocido por Nāgārjuna. En el abhidharma las tres características de los dharma condicionados son el surgir, el durar y el perecer, y el término trilakṣaṇa se refiere siempre a esta tríada.

iba a ser posible establecer las incondicionadas? Como un sueño, como una ilusión mágica, como castillos en el aire,[10] así han sido explicados —por el Buda— el surgimiento, la duración y la cesación (de los fenómenos) (MK: 7.33-34).

La definición de "condicionado" supone un surgir, un durar y un perecer. Estos componentes de lo que cambia, del mundo mutable del fenómeno, no pueden establecerse de acuerdo con las implicaciones lógicas que los mismos términos conllevan. Las premisas (la forma de definir "condicionado" e "incondicionado"), una vez desarrolladas, se vuelven contra sí mismas y muestran sus inconsistencias. Se debe por tanto rechazar el concepto de "condicionado" y, por ende, el de "incondicionado". El resultado no es tanto que los mādhyamika carezcan de asaṃskṛta, sino el rechazo de esa terminología. El mādhyamika no quiere hablar en esos términos, quiere utilizar otro léxico que sustituya a éste, invalidado por la crítica. Este nuevo léxico recupera y restaura viejas metáforas que habían quedado en desuso y se les da un lugar central.

La palabra "incondicionado" goza de la misma irrealidad que la palabra "condicionado" y el nirvana no puede establecerse. Esto, que debió de ser escandaloso en su tiempo, no es un problema para el mādhyamika, pues la propia experiencia común y corriente del ser humano y del mismo Buda gozará de la misma indeterminación (MK: 25.18). Más aún, "este mundo posee como naturaleza pro-

[10] Traduzco gandharva-nagara: por "castillos en el aire", aunque la traducción literal sería "la ciudad de los gandharva". El término se refiere a un espejismo producido en algunos saltos de agua por las gotas de agua en suspensión sobre un fondo rocoso. La expresión en español se define como: "ilusiones lisonjeras con poco o ningún fundamento". Se trata de una ilusión que agrada o deleita (lisonjera), que hechiza, por lo que la expresión resulta muy adecuada a este contexto.

pia aquello que el Tathāgata (el Buda) posee como naturaleza propia. La carencia de naturaleza propia del mundo es la carencia de naturaleza propia del Tathāgata" (MK: 22.16). El vínculo entre el Tathagata y el mundo perdura, amparado bajo la retórica de la indeterminación, mediante una afinidad de algo que no se sabe muy bien qué es; y el nuevo léxico no utiliza abstracciones que sirvan de referente a eso incondicionado, sino que se nutre de experiencias de este mundo como ilusiones de magos, reflejos, espejismos, lámparas y sellos.

El Tathāgata no puede considerarse pues un absoluto, en cierto sentido puede considerarse trascendente, como también lo son todas las cosas y lenguajes: abiertos a las transformaciones, yendo siempre más allá de ellos mismos. Cuando ya no se considera que haya realidades que no sean abiertas, el término trascendencia deja de significar, pues todo el mundo natural participa de él. La tradición zen recogerá esta idea y hará suyo el rechazo de una interpretación absolutista de la naturaleza del Tathāgata. Es decir, lo que sea que es la naturaleza propia del mundo —en la forma de construir la frase Nāgārjuna elude comprometerse a decir qué es— ésa es la naturaleza propia del Tathāgata. Al carecer el mundo de naturaleza propia, el Tathāgata gozará de la misma orfandad.

Metáforas de dependencia

Ya hemos visto cómo las metáforas que Nāgārjuna pone en juego no pertenecen exclusivamente al mundo de la imaginación. Muchas de ellas son fenómenos visuales o auditivos que no consideramos completamente inexistentes (como el espejismo, el eco, el reflejo o la ilusión

mágica) pero cuya irrealidad es fácil de reconocer. Estos fenómenos que sirven de metáfora al mundo, ocupan un lugar intermedio entre la existencia y la inexistencia. Todos ellos comparten una naturaleza engañosa que puede llevarnos al error de lanzarnos al agua para atrapar la luna o a pensar que alguien habita al otro lado del valle y repite nuestras palabras. Pero tanto en los sueños (svapna) como en las ilusiones mágicas (māyā), la imaginación del que las experimenta juega un papel más importante, el engaño que ellas producen es un producto de nuestra propia mente, que "nos hace pasar por real algo que no lo es". Estos fenómenos habitan una tierra de nadie. Su desarraigo territorial, su no pertenencia a un dominio definido, les permite ser especialmente aptos para abrazar las paradojas, fuente de inspiración de la literatura del *Discernimiento perfecto* (prajñāpāramitā), de la que Nāgārjuna es acreedor.

> Así como mediante un espejo uno ve el reflejo de su propia cara, aunque esta imagen no sea de hecho real. Así uno percibe la personalidad a través de los grupos de skandha,[11] aunque de hecho ésta no es real, sino que es como el reflejo de la cara. Así como sin la mediación de un espejo ningún reflejo de la cara puede verse, de la misma manera sin la mediación de los skandha la personalidad no puede percibirse (RA: 1.14-16). Así como un espejismo parece agua pero

[11] El término skandha se refiere a los componentes de la personalidad. Son factores o elementos agrupados con miras a explicar la constitución del individuo. El término skandha es un término técnico budista de valor colectivo que designa a determinados dharma: la forma material (rūpa), la sensación (vedanā), la percepción (saṃjñā), la predisposición (saṃskāra) y la conciencia (vijñāna). A menudo se llama grupo de apropiación (upādāna-skandha) porque, excepto en los Budas, la apetencia o la sed (tṛṣṇā) se apropia de ellos, de modo que se constituyen en objetos de apego y determinan el sufrimiento.

> no es agua ni nada real, de la misma manera los skandha parecen el yo pero no son de hecho nada real (RA: 1.54).

Los cinco componentes de la personalidad (skandha) son el agua del espejismo completo que es el yo, pero esos skandha plantean los mismos problemas que el yo (ātman) solo que con otra terminología. Lo que me parece importante aquí es el reconocer el sentido religioso de estas nuevas metáforas. El término "espejismo" necesita, para ser tal, de un "darse cuenta de que lo era". Es decir, en el nivel de la experiencia general de la existencia humana, el mundo como espejismo necesita de un "despierto", de un Buda. Pero, por otro lado, y siguiendo la lógica del mādhyamika, el Buda y el espejismo tienen una naturaleza relacional (pratītyasamutpāda), uno se apoya en otro, lo condiciona, y no es posible concebir el uno sin el otro. Por eso no puede decirse que el mundo sea "realmente" una ilusión, o "realmente" un sueño. Las metáforas de la máscara, como las de la ilusión, presuponen que detrás hay una cara o un truco. Tales términos no pueden considerarse de forma aislada y por eso se dirá que māyā es el mayor misterio (aquí el secreto), porque o uno está hechizado por ella (y no puede verla) o desaparece cuando el sabio la conoce (y tampoco puede verla). De ahí el papel inspirador de toda esta retórica de la ilusión, que sirve de acicate a la búsqueda religiosa.[12]

> Aquellos que están lejos de la realidad y aquellos que la conocen no ven el mundo de la misma manera. Para los

[12] Una argumentación similar fue utilizada por los filósofos mīmāṃsā en su polémica con el vedānta. Si vivimos en un sueño, ¿cómo podemos saberlo? Para que el sueño exista debe haber una vigilia. Las conexiones de esta retórica con el voto del bodhisattva las veremos en el siguiente capítulo.

que la conocen el mundo es como un espejismo (marīci) que no puede caracterizarse (RA: 1.53). Cuando una persona ve este mundo, que es como un espejismo, en términos de existencia o inexistencia, esa persona se encuentra ofuscada (moha) y en medio de tal confusión no es posible liberarse (RA: 1.56).

Si aceptamos que el mundo es un reflejo, lo siguiente será preguntarnos: ¿Un reflejo de qué? ¿Qué reproduce o pone de manifiesto ese reflejo? La superficie tersa del agua reproduce la imagen de la luna blanca. El espejo muestra la habitación, la dobla, la *reproduce*. Los reflejos multiplican el mundo, también lo deforman.[13] "Reflejar" es un verbo transitivo y lo transitivo es lo que pasa y se trasfiere de uno en otro, es un tránsito y por tanto tiene que ver con lo pasajero, lo temporal, lo perecedero, lo fugaz (a-nitya), lo que no dura.

El reflejo vincula dos entidades: el agua con la luna —el agua sirve de cama a la luna—, el espejo con la habitación —el espejo reproduce la habitación, la dobla—. La imagen de la luna en el agua es ficticia gracias a que hay una luna real, ahí fuera. La realidad de la luna hace posible su imagen ficticia, su *reproducción*. Ficción y realidad (lo que consideramos comúnmente como "realidad") son dependientes, ambas carecen de naturaleza propia (svabhāva). Si no hubiera sueños o reflejos no existirían palabras como "realidad" o "despertar". ¿Quién crea a quién? preguntará Nāgārjuna. El cambio y sus vicisitudes ¿son el espejo o la habitación reproducida, son el agua o la imagen de la luna en ella? ¿Son el reflejo de una Realidad esta vez con mayúsculas, una Realidad con

[13] Pero los reflejos no hacen copias perfectas, también distorsionan, engañan o disfrazan.

naturaleza propia (svabhāva)? Nāgārjuna no quiere decirlo, aunque a veces su retórica parece sugerirlo.[14]

La "realidad" fenomenológica de la luna en el agua, el hecho empírico de su observación es indudable. Si este reflejo no nos traslada a una realidad ontológica (la luna misma) eso quiere decir que la misma luna es a su vez reflejo de otra cosa, y así sucesivamente en un traslado infinito, en una regresión que no acaba. Por tanto, si los fenómenos son como un reflejo —como Nāgārjuna sostiene—, ¿duplican éstos otro reflejo y así hasta el infinito?[15] Parece que aquí el *regressus ad infinitum* sirve para negar un estatus ontológico a todas las cosas, para rechazar cualquier *superstición del origen*.[16]

Esta cuestión plantea otra, más actual, la de las palabras *propias* como reflejo de las palabras de otro, la intertextualidad de todo discurso, la cuestión de que el lenguaje es algo heredado, algo que repetimos y que nos *conforma*, una contingencia que convierte a las palabras en algo vacío. Pero que las palabras sean vacías no quiere

[14] "Sin depender de otro, serena, no creada por la fabricación mental, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la Realidad (tattva)" (MK: 18.9).

[15] Borges, 1998, en un poema sobre el ajedrez, nos dice que la pieza no sabe que la mano del jugador gobierna su destino y su jornada, pero que el mismo jugador es prisionero de otro tablero, "de negras noches y blancos días. Dios mueve al jugador, y éste la pieza, ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza?"

[16] Comparar con la metafísica occidental. Curiosamente y por oposición, Tomás de Aquino hace del mismo argumento la prueba de la existencia de Dios. Debe haber una causa primera no contingente: el Dios creador del universo. Los gnósticos de Alejandría concibieron el mundo como un reflejo lateral de Dios que desciende tras múltiples superficies espejadas (planos celestiales), con ello conseguían dos cosas: absolver a Dios del dolor del mundo (pues son los intermediarios sus causantes) y acentuar la insignificancia del mismo mundo como reflejo lateral, periférico del último de los planos celestiales. Referido por Borges, 1986: "La vindicación del falso Basílides". El origen estelar del carbono, y por tanto de la vida, sería el paralelo en la astrofísica moderna a esta concepción, su reflejo.

decir que no puedan cumplir una función, como lo hace un vestido o una jarra, y esa función apunta a un propósito religioso. Nāgārjuna habla un nuevo lenguaje, convierte su exégesis en un proyecto que institucionalizará una nueva manera de ser budista, y propone un nuevo juego del lenguaje en el que la verdad ya no es algo que se encuentra sino algo que se crea, algo que depende de manera directa de la imaginación, de la capacidad de reconocer el prodigio del mundo y de *recrearse* en su ilusión.

Ascetismo intelectual

Estas prácticas discursivas están conectadas con el deseo y con el cultivo mental, que puede verse ahora como una ascética del conocimiento y de las palabras.

> La diferencia entre esta posición y el simple ascetismo es que aquí tenemos una ascética del conocimiento y del lenguaje [...] pues se propone que el deseo es parte integrante del discurso y del pensamiento llamado analítico o racional. Nuestros juicios ontológicos y morales se enraizan en la fantasía y el deseo, y éstos a su vez en aquéllos. Así es posible aplicar conceptos ascéticos no tan sólo al comportamiento moral o social sino también a la interioridad del pensamiento mismo y a los mecanismos lingüísticos del deseo[17] (Gómez, 2002b).

[17] Gómez, 2002b: "Esta ascética de la verdad quizá sea un tema antiguo y característico de ciertas corrientes budistas" (Suttanipāta, 799: "que no forme ninguna opinión sobre el mundo, ni en torno a su propia sapiencia, su moral y sus votos: no debe dejarse llevar [por el pensamiento] 'es igual', ni debe pensar 'es inferior' ni 'es excepcional'") "[...] el deseo tiene un campo de acción o un alcance mucho más amplio de lo que se supone cuando se le imagina completamente separado de las facultades cognoscitivas y constructivas que asociamos con la percepción y el discurso" (como razón y lenguaje).

Este ascetismo intelectual se diferencia del criticismo moderno (la idea de la intertextualidad de toda práctica discursiva y la idea del leguaje como algo heredado) en que ese silencio es una conquista y una creación. Es el resultado de un esfuerzo personal y de auto-transformación que mediante el cultivo de la meditación y de la atención (smṛti) alcanza tanto a las ideas como a la forma de percibir las cosas. Esta vía "cambia la forma en la que hacemos presentes las cosas y las retenemos en la conciencia o en la ventanilla de nuestra atención y vigilia" (Gómez, 2002b). Por eso no tiene sentido considerar a Nāgārjuna como un escéptico, aunque muchos de sus materiales dialécticos (las aporías) sean los mismos que encontramos en los talleres del escéptico.[18]

En el ideal del bodhisattva el mundo está por hacer, en esa construcción participan, entre otros materiales, la mente, el deseo, la imaginación, la atención, la conciencia y la forma de percibir las cosas. De todos los mundos posibles que se pueden construir hay uno en el que el sufrimiento puede desterrase. Ese mundo construido pasa por el reconocimiento de la vacuidad (condicionalidad) de todas las cosas y la percepción de su naturaleza prodigiosa y serena, donde nada surge. Un mundo ideal que es la consecuencia de un silencio intelectual y un afecto ordenado.

APEGO A LA IDEA: LA ILUSIÓN DE LA LÓGICA

> Aunque esta exposición de la realidad [expresada en la verdad del significado más alto] es profunda y aterradora, ciertamente será entendida por la persona que ha cultivado previamente [el

[18] Por ejemplo, las aporías de Zenón de Elea sobre el movimiento o las de Parménides sobre el cambio.

> estudio de los textos y la meditación], los demás nunca la comprenderán aunque la estudien a fondo. Uno debe darse cuenta de que todos los demás sistemas filosóficos han sido compuestos simplemente para justificar lo que esos sistemas dan por supuesto y no establecen.
>
> Candrakīrti (Madhyamakāvatara 11)

La cita de Candrakīrti es un buen ejemplo de cómo el mādhyamika entiende las prácticas discursivas de toda especulación: como una justificación del punto de partida de la reflexión que nunca ha sido probado. La lógica, cualquiera que sea, siempre trabaja con ciertos axiomas, sin embargo, en sus procederes trata siempre de esconder esos axiomas que la justifican y la hacen posible. Y hace como si no los hubiera (ésa es la ilusión que performa). Lo mismo hace toda filosofía. Esta distinción entre "creencias", lo que uno da por sentado cuando empieza a filosofar, e "ideas": lo que uno construye a partir del desarrollo argumental de dichas creencias, ha sido analizada por Ortega y Gasset (1972) y en este apartado utilizaré algunas de sus ideas para abordar la cuestión de los vínculos que se establecen entre las ideas y la mente del que las manipula.

Ya hemos visto algunas de las razones de por qué resulta tan decisivo para el mādhyamika carecer de opiniones y cómo la negativa a sostener idea alguna es un logro y una meta antes que una duda de la que uno parte o un escepticismo heredado. Este logro se presenta, por un lado, como una ascética de la verdad "el sabio no habla de que esto o aquello es verdad", pues tras investigar a fondo no percibe por ningún lado un "esto" o un "aquello" (YṢ: 42). Y por el otro como una lógica de la ilusión:

> [...] aquellos que se apegan a la idea de un yo o a la idea de que las cosas del mundo no son condicionadas, quedan atrapados entre lo eterno y la nada. Sólo los que consideran las cosas condicionadas no caen en estas redes. Sólo ellos son capaces de ver que las cosas del mundo son como el reflejo de la luna en el agua, ni verdaderas ni falsas, ni existentes ni inexistentes. Ellos no quedan atrapados por las conjeturas (por la trampa filosófica, la trampa del "Ser" o la "Nada"), pues esas conjeturas son el resultado del deseo y el odio por lo que existe o lo que no, y al desembarazarse de esa forma de ver las cosas no se da el apego o la aversión por las mismas y uno queda limpio de toda impureza y libre de toda conjetura (YṢ: 43-47).

Del mismo modo que el objeto del deseo turba el entendimiento y lo nubla, lo mismo pasa con las ideas, que pueden ser fuente de ofuscación, odio y ceguera. El remedio para estos males es una lógica de la ilusión que, junto con otras tecnologías del yo como la meditación y la percepción atenta, llevarán al practicante a reconocer la ilusión de la lógica. Una vez reconocida ésta, el sabio entra en un estado de pureza y liberación que toma la forma de un ascetismo intelectual.

> En el hombre dominado por una visión equivocada del mundo, surge el apego y la subsecuentes controversias, sin embargo, los magnánimos (mahātman) no forman juicios acerca de las cosas y por tanto no discuten, pues para los que carecen de opinión ¿cómo podrá haber una opinión contraria? (YṢ: 49-50).

Todos estos pasajes muestran un elemento característico de la cultura de la India: la relación entre el pen-

samiento y una pureza libre de imperfecciones morales, pensar bien es obrar bien (ritualmente) y viceversa. Mi impresión es que la obsesión brahmánica con la pulcritud alcanza aquí a la filosofía. Al pensar mal nos ensuciamos, el mal pensamiento, el error, no sólo mancha sino que corrompe y es causa de aflicción (kleśa), pues tiene como consecuencia una visión distorsionada de la realidad que hace que tropecemos constantemente.[19] La forma en la que uno ve el mundo no es independiente de las emociones ni de las sensaciones que uno experimenta.

IDEAS Y CREENCIAS

Es fácil reconocer (todos hemos sido adolescentes) que cuando se vive con intensidad una idea, cuando se cree en ella de manera apasionada, la idea parece situarse fuera de la historia.

> En rigor, cuando vivimos una idea ella no vive, sino que se cierne impasible sobre la fluencia de la vida, más allá de ésta, cubriendo todo el horizonte y, por lo mismo, sin

[19] El término kleśa puede significar turbación, aflicción y también mancha, mácula. Cubre un amplio rango de estados afectivos y cognitivos que incluyen la percepción distorsionada, tales como las ideas del yo o de lo mío y actitudes y sentimientos nocivos, como el odio y la codicia (Gómez, 1996: 281). Las turbaciones operan llevando en sí el germen del padecimiento (duḥkha) futuro. Son tres y son la fuente de todo lo nocivo (akuśala-mūla): *1)* lobha o rāga (su símbolo es el gallo): la concupiscencia, el deseo, la atracción y el impulso de poseer el objeto del deseo, se neutraliza con la practica de la generosidad: dāna; *2)* dveśa (la serpiente): el aborrecimiento, el odio, la mala voluntad hacia todo aquello que se opone a nuestra satisfacción o voluntad, se supera mediante el cultivo de la bondad: maitrī; *3)* moha (el cerdo): la ofuscación, confusión, se refiere a la falta de correspondencia entre una acción o un pensamiento y la realidad, se la vence ejerciendo el discernimiento (prajñā) y la ecuanimidad (upekṣā).

> perfil, sin fisonomía. Cuando hemos dejado de vivirla, la vemos contraerse, descender, hacer un lugar entre las cosas, alojarse en un trozo del tiempo, concretar su rostro, iluminarse de colorido, recibir y emanar influjos en canje dramático con las realidades vecinas; la vemos, en suma, vivir históricamente (Ortega y Gasset, 1972: 66).

La pasión (rāga) saca a la idea fuera del tiempo. La importancia con que vivimos la idea le roba su impermanencia. El excesivo apego por la idea, que para el mādhyamika es el principal obstáculo para el despertar, es resultado de una pasión que no permite a la idea estar entre las demás. No le deja vivir en la historia y quiere que la inunde toda, que todo lo llene sin que sea posible ver a las demás, o considerarlas como iguales. El apego a la idea no permite la vida de la idea ni su intercambio (vyavahāra). No deja que se transforme, que crezca, mengüe o pase de moda. El excesivo apego convierte a la idea en algo parecido a la creencia.[20] Pero convertir el desapego a la idea en escepticismo, en suspicacia radical, no es mejor solución. "Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido" (Ortega y Gasset, 1972: 77).

Pero, ¿por qué es importante la historia de la idea, su genealogía? ¿Por qué es necesario dejarla que viva con las demás en el tiempo y no permitirle que llene el horizonte todo? He aquí una razón: tendemos a considerar como realidad aquello que nos resulta más habitual, aque-

[20] La idea del mādhyamika es que lo que Ortega y Gasset llama ideas no son sino la justificación de unas creencias (axiomas) que no han sido demostradas (y que siempre tratan de esconderse). La versión fuerte de este argumento es que la idea crea a la creencia tanto como la creencia a la idea. Ambas carecen de una naturaleza propia e independiente.

llo cuya contemplación exige menos esfuerzo. "Tenía razón Pascal —escribe Nietzsche (1994)— cuando afirmaba que si todas las noches nos sobreviniera el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día."[21] Dentro de ese hábito está la cultura en la que nacemos, vivimos y pensamos. "Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real" (Ortega y Gasset, 1972: 77). Como señala Ortega, huir de la ontología puede hacernos caer, sin advertirlo, prisioneros de ella. La huida de la ontología fue uno de los propósitos del mādhyamika, pero esa fuga no carece de riesgos, el camino está lleno de trampas, la vacuidad puede así arruinar al necio (MK: 24.11). He ahí el peligro y la dificultad, por eso el Buda se resistió a enseñar (MK: 24.12). Por eso hace falta entender que la vacuidad es una mera designación (prajñapti), cuando uno entiende esto, uno está en la vía media (MK: 24.18). Mejor que la suspicacia será una confianza vivaz y alerta.

> ¡Extraña naturaleza la de ese Yo! Mientras que las demás cosas se limitan a ser lo que son —la luz a iluminar, el son a sonar, la blancura a blanquear—, ésta sólo es lo que es en la medida en que se da cuenta de lo que es... (Ortega y Gasset, 1972).

Para el budista abhidhármico el yo no es más que ese "darse cuenta" de la conciencia del yo (vijñāna-skandha), sumados a otros factores como forma (rūpa), sensaciones (vedanā), percepción (saṃjñā) y predisposiciones (saṃskāra). Para Nāgārjuna la cosa no es tan clara. Se da

[21] Aunque los sueños se estructuran de forma diferente a como lo hace la vigilia, por eso podemos identificarlos como tales.

cuenta de que la conciencia, como el resto de los skandha, tiene una naturaleza referencial.

> La forma sensorial (rūpa) no se puede concebir aparte del órgano que la percibe (rūpakāraṅa). Tampoco se alcanza a ver dicho órgano al margen de la forma sensorial que percibe.[22] Si existiera una forma sensorial al margen del órgano que la percibe, se seguiría que la forma sensorial carece de causa. Y en ninguna parte hay cosas sin causas.[23] Si aparte de la forma sensorial hubiera un órgano que percibiera esa forma, entonces habría una causa sin un efecto y no hay causas sin efectos. Cuando ya se ha dado la forma sensorial, ¿para qué hablar de una causa para que surja? Y si no existe la forma sensorial tampoco tiene sentido hablar de una causa para su surgimiento. Pero tampoco

[22] Según el Abhidharmakośa de Vasubandhu (Vallée Poussin, 1988), rūpa, en su sentido lato significa "color", puede significar materia bruta, pero en el contexto presente significa "materia que se percibe", por lo que optamos por la traducción: "forma sensorial". Rūpakāraṅa: kāraṇa significa el órgano que percibe la forma, hay un juego de palabras (habituales en Nāgārjuna) pues kāraṇa significa también causa. Según el abhidharma el órgano era lo que causaba la percepción, de ahí la ambivalencia semántica; dicho de manera tosca, para el abhidharma la percepción consistía en que el ojo, por ejemplo, emitía un rayo y éste era el que permitía ver (aunque no quede muy claro por qué entonces no se puede ver en la oscuridad).

[23] Es imposible explicar la causalidad en términos de una ontología de los dharma (cosas), que es a lo que dedicó sus esfuerzos el abhidharma; es decir, no podemos hipostasiar los dharma, pues haciéndolo no obtendremos una explicación coherente de la causalidad y, por tanto, del surgir y el perecer de los fenómenos.

El término "hipostasiar" debe su origen a Plotino (*Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora), normalmente es usado de forma peyorativa para indicar la conversión de un concepto en un objeto real. Se trata de un tipo de reificación que Nāgārjuna quiere eliminar. Los dharma son sólo conceptos y no es ni apropiado ni consistente reificarlos. Si imagináramos el mundo de los fenómenos como compuesto de cosas (entes con svabhāva), entonces no sería posible ni el cambio ni la transformación. Para entender el mundo es necesario imaginarlo como vacío.

tiene sentido suponer que esa forma material que no tiene causa, no existe. Por lo tanto ¿para qué tratar de distinguir (vikalpa) si la forma sensorial es causa o efecto del órgano que la percibe?[24] (MK: 4.1-5).

El órgano está vinculado a la forma que percibe, del mismo modo la conciencia lo está a su objeto. No existe conciencia si no es conciencia de algo. El yo —lo que sea que esto sea— existe relacionalmente, condicionado por la conciencia, ambos carecen de una naturaleza propia y son por tanto vacíos.

> Nótese el problema psicológico que la reflexividad plantea. Porque para que la conciencia se dé cuenta de sí misma es menester que exista; es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, que piensa, que ama, sin advertir que ve, oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y lo aprisiona, lo comenta, lo diseca (Ortega y Gasset, 1972: 90-91).

Ortega pregunta a cuál de estas dos formas corresponde la hegemonía, dónde carga la vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexividad; en el discurrir por el tiempo o en el pensamiento (ese gran contra-tiempo), en el ocuparse o en el pre-ocuparse. Nāgārjuna contestaría

[24] vikalpa: (raíz kḷp) "discernir, separar", "duda, incertidumbre, alternativa, error, distinción". Raíz indoeuropea: "cortar", "separar"; muy ligada a la idea de pensar como facultad de distinguir. En la construcción del altar védico, la separación y delimitación de un trozo de terreno para llevar al cabo la construcción era vikḷp, pero también para referirse a la construcción misma del altar se utilizaba esta raíz, de ahí que signifique al mismo tiempo: separar, construir, arreglar, ordenar, disponer.

(se escaparía) diciendo que, dada su naturaleza relacional, no tiene sentido hablar de una sin mencionar la otra. No son aislables por carecer de naturaleza propia y por condicionarse mutuamente (la conciencia es movida por los objetos y los objetos "movidos" por la conciencia), pero tampoco lo es el mismo comentario que lo denuncia.

Sin embargo, no es menos cierta la siguiente implicación nagarjuniana: no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas. Nietzsche dice algo parecido:

> Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la "verdad" dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado a un camello, declaro: "he ahí un mamífero", no cabe duda que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir: es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea "verdadero en sí", real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación (Nietzsche, 1994).

Los objetos que conocemos no tienen naturaleza propia sino que participan de lo que la conciencia ha puesto en ellos, pero el sujeto que lleva a cabo ese poner tampoco tiene naturaleza propia, simplemente experimenta la ilusión de que toda la sucesión de poneres le perte-

necen y que ese caudal es algo acotado.[25] No podemos entonces caer en el mero subjetivismo pues no podemos decir quién crea a quién. Sólo podemos decir que el supuesto candidato a sujeto y el supuesto candidato a objeto interaccionan, son relacionales (pratītyasamutpāda) y ambos carecen de naturaleza propia. Este pensamiento no implica por tanto que las entidades sean pensamiento ni que el pensamiento pueda ser algo separado de las entidades.

AUSENCIA DE LA PERSONA Y CUIDADO DE SÍ

El hecho de cuestionar la existencia de la persona y sus opiniones no impide al budista centrar sus esfuerzos en el cuidado de sí. La *hermenéutica del sujeto* (Foucault, 1990), el ocuparse de sí mismo, es privilegio distintivo de una superioridad social, por oposición a los que se han de ocupar de otros para servirles o de su oficio para poder vivir. En la época en que surge el budismo este privilegio toma una forma curiosa. Los que más se ocupan de sí mismos son mendigos, ascetas errantes que viven de raíces y limosnas: los ājīvika (Basham, 1951). El mismo Buda toma sus hábitos, de hecho anduvo con ellos por los caminos antes de alcanzar el despertar perfecto, tal y como nos cuenta el Buddhacarita de Aśvaghoṣa (Johnston, 1984).

Tras el primer sermón de Benarés, Śākyamuni funda la orden monástica (saṅgha) y los primeros monjes de la comunidad toman también el hábito de la mendicidad, los monjes llevan una vida de ermitaños y están sometidos a una disciplina de sobriedad y abstinencia. Pero en

[25] El lenguaje como condición de la experiencia (Derrida, 2000).

esa mendicidad hay una aristocracia del espíritu. Esa vida errante y pedigüeña es la que gana el tiempo para el cuidado de sí: la práctica de las concentraciones, los recitados de la doctrina, etc. Parecen encontrarse aquí dos márgenes de la sociedad: el aristócrata y el mendigo, ambos excluidos de la producción del trabajo, el primero ocioso, el segundo centrado en el cuidado de sí.[26]

Esta propuesta, el cuidado de un yo que no existe, conformará una hermosa utopía: la tarea infinita del bodhisattva, y servirá a una audacia hermenéutica: deshacerse de toda inclinación, de toda preferencia, a la hora de tratar de dilucidar el significado de los textos. Pues de no hacerlo uno leería el mismo texto en todas partes y el texto se convertiría en la pantalla donde se proyectan las inclinaciones y obsesiones del lector. Esta forma de entender el texto: espejo donde se refleja la mente del que lo enfrenta, ya sea adepto o detractor, será recogida más tarde por Dōgen.[27]

[26] La palabra corta el mundo en dos, lo secciona. Todo orden (social o de otro tipo) realiza esta misma disección. La etnología de Durkheim (1993) se centró en lo permitido, en los fundamentos positivos de una sociedad, la de Lévi-Strauss (1990, 1991, 1992) en lo prohibido. Derrida se ha centrado en lo inmanente dibujando así el contorno de lo trascendente. Foucault (1999b) hace del loco el fundamento de lo social, un estatuto que no tiene que ver con la naturaleza de la locura sino con las necesidades del funcionamiento social. Su argumento es el siguiente: no existe sociedad sin reglas y coacciones: siempre habrá un número determinado de individuos que no las obedecerán. La sociedad se recorta siempre sobre la naturaleza de tal manera que siempre haya un resto, un residuo, una cosa que se le escapa.

El monje budista vivía de residuos y vagaba de ciudad en ciudad mendigando su comida. El loco cuasi universal de Foucault está excluido de los sistemas de producción económica (trabajo), social (familia), simbólica (discurso) y de la participación en el juego o la fiesta (chivo). Algo parecido pasa con el monje errante de las primeras comunidades budistas (y con los otros ascetas errantes), pertenecía a ese resto que permite dibujar la organización social.

[27] La idea de deshacerse de toda inclinación y preferencia a la hora de enfrentar un texto llegó siglos más tarde, con Dōgen (1200-1253) y su Shōbōgenzō, pero considero que está implícita en la negativa de Nāgārjuna a sostener opi-

¿Es posible deshacerse de toda inclinación? Lo sea o no, este ideal va a perfilar la utopía del mādhyamika. Para el mādhyamika lo que es causa de extravío (lo que nos hace perder la senda del despertar) es esa hermenéutica proyectiva que descubre lo que uno quiere encontrar arrastrado por sus inclinaciones y deseos. ¿Cómo evitar esas inclinaciones? Apartando todas las influencias nocivas —las anuśaya, kleśa y vāsanā— con la práctica de la meditación. Yoga y hermenéutica se hacen una y la misma cosa. Pero deshacerse del sujeto no es tarea fácil, arrinconar humores y preferencias requiere de un extremo cuidado y un cultivo exhaustivo (bhāvanā).

niones. Entre las ideas más valiosas de Dōgen está la siguiente: se entiende la naturaleza de Buda no como una entidad inmutable y sustancial sino como una realidad en constante cambio, la cual es realizada inseparablemente de la impermanencia común a todos los seres. De ahí su énfasis en que "todos los seres son la naturaleza de Buda" (en lugar de "tienen"). En contraste con la comprensión tradicional de la naturaleza de Buda como algo más allá de la impermanencia, Dōgen hace hincapié en que la impermanencia, la innegable realidad común a todos los seres, es la naturaleza de Buda. De esta forma lleva hasta sus últimas consecuencias la equivalencia de saṃsāra y nirvana propuesta en el mahāyāna temprano (Abe, 1992).

VI. EDIFICACIÓN

> Cada lenguaje humano traza un mapa del mundo de diferente manera [...] Cuando muere un idioma muere con él un mundo posible [...] Un idioma entraña un potencial ilimitado de descubrimiento, de reconstrucción de la realidad, de la articulación de los sueños, es decir, de lo que llamamos mitos, poesía, conjeturas metafísicas y discurso de la ley.
>
> GEORGE STEINER (1998)

LA PROPUESTA DOCTRINAL

Los *Fundamentos de la vía media* tuvieron como objetivo el rechazo de todo un lenguaje escolástico heredado y uno de los temas centrales de este trabajo fue la idea de que la doctrina del vacío debería conducir también al rechazo de todas las opiniones (dṛṣṭi). Estas opiniones o creencias son consideradas conjeturas que alimentan ciertos hábitos mentales de diferenciación y distinción (vikalpa) de una realidad (tattva) que es serena (śānta) y en la que no hay nada que distinguir. Este es el *leitmotiv* para todo un ejercicio retórico dedicado a la persuasión que pretende mostrar las inconsistencias de un viejo vocabulario, y justificar así la sustitución de ese vocabulario por toda una serie de metáforas y propuestas doctrinales. En la última estrofa del tratado el autor revela su intención y la identifica con la del propio Gautama Buda que, lleno de compasión, enseñó la verdadera doc-

trina (saddharma) que conduce al abandono de todas las opiniones (sarvadṛṣṭi).

El término dṛṣṭi puede significar opinión, punto de vista, creencia o conjetura. Pero en el budismo usualmente es la falsa creencia. Las listas de opiniones erróneas difieren en las distintas tradiciones escriturísticas. El engaño de las opiniones (dṛṣṭiviparyāsa) puede tomar muchas formas, la marea de las opiniones (dṛṣṭiyogha) puede inundar la mente del practicante y convertirse en un yugo o una cadena (dṛṣṭiyoga). Las ideas pueden ser también fuente de apego (dṛṣṭyupādāna). El Abhidharmakośabhāṣyam de Vasubandhu lista, por ejemplo, cinco tipos de falsas opiniones:

> *1)* La creencia en el yo (ātman). Creer en un yo y en las cosas que pertenecen al yo (ātmātmīyagrāha) se llama satkāyadṛṣṭi; se dice sat (existencia) porque perece, y kāya porque se trata de una acumulación o multiplicidad. El término satkāyȧ significa "acumulación de cosas que perecen", esto es, los cinco componentes de la personalidad (upādāna-skandha). La expresión satkāya se usa para descartar la idea de permanencia —de ahí que uno diga sat— y, para descartar la idea de unidad se utiliza kāya. De hecho, si uno cree que los skandha son un yo, es principalmente porque uno les atribuye permanencia e unidad; *2)* la creencia en la eternidad o en la aniquilación de lo que uno cree que es el yo, esta creencia es antagrāhadṛṣṭi, pues se adhiere a las tesis extremas (anta) de la eternidad y la aniquilación; *3)* la negación (apavāda) de lo que realmente existe, de la verdad del sufrimiento, etc., y que consiste en decir nāsti: "esto no es" y que se llama mithyādṛṣṭi porque es la más falsa de todas las opiniones. Es una negación mientras que las otras opiniones son afirmaciones o falsas

> atribuciones (samāropikā); *4)* la opinión que considera bueno lo que en realidad es bajo y despreciable (hīna), esta opinión que estima lo nocivo se llama dṛṣṭiparāmarśa; *5)* la idea que considera como causa lo que no lo es, o que ve el camino donde no está el camino. Se la llama śīlavrataparāmarśa. Es decir, considerar a Maheśvara o Prajāpati, o cualquier otra entidad como la causa del mundo cuando en realidad no hay tal dios creador del mundo. Considerar los rituales de suicidio como causa de un renacimiento en el paraíso o considerar que la práctica moral o el ascetismo son en sí mismos la única vía de liberación cuando en realidad no lo son (Vallée Poussin, 1988: 776).

Nāgārjuna presenta su trabajo como una exégesis de la doctrina enseñada por el mismo Buda y se dice que dicha doctrina verdadera (saddharma) debe conducir al abandono de todas las opiniones (dṛṣṭi). La lista de las falsas opiniones se extiende a las opiniones en general y se hace en nombre de los budas: "los victoriosos (jina) han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las opiniones (dṛṣṭi) y aquellos que hacen de la vacuidad una creencia u opinión, ésos son incurables".[1] El mādhyamika considera que toda opinión o punto de vista es mera conjetura que acaba por convertirse en obstáculo en el camino hacia el despertar. La elucubración impide ver al Tathāgata.[2] Para Nāgārjuna ver el mundo como vacío no es una creencia ni una opinión (dṛṣṭī), sino un medio (upāya) para lograr el despertar. Por eso no duda en afirmar que "el Buda no enseñó nada" y que lo más saludable es apaciguar toda elucubración.[3] De esta

[1] MK: 13.8.
[2] MK: 22.15.
[3] MK: 25.24.

propuesta doctrinal, que no quiere ser creencia ni opinión (y mucho menos conjetura), voy a hablar aquí.

El último capítulo de las kárikas se dedica a las opiniones o creencias. Y se hace por medio de dos experiencias humanas fundamentales: el recuerdo y la esperanza. Estas dos experiencias se conectan con el paso del tiempo y la inconsistencia de ese límite imposible de localizar que separa pasado de presente y presente de futuro.[4] La idea de que uno no existía en el pasado no es acertada, pero tampoco lo es decir que uno existió en el pasado, pues lo que uno fue en el pasado no es lo mismo que lo que uno es ahora.[5]

La experiencia del recuerdo sirve así para ilustrar una de las ideas centrales de Nāgārjuna. Una idea que no se deja perfilar con claridad, que se escabulle tratando de no ser creencia ni opinión (dṛṣṭi) y que quiere ser una manera de ver y de estar en el mundo. Nuestro yo del pasado, ese que fuimos, ni existe ni no existe. Se dice que no existe porque carece de una naturaleza propia (svabhāva), los cambios a los que nos ha sometido la vida nos lo muestran. No somos aquél, por mucho que nos empeñemos. Pero se dice también que ese yo del recuerdo tampoco es inexistente, pues tiene una naturaleza convencional. ¿Por qué convencional? Porque ese yo del pasado está formado por el entramado de palabras e imágenes entretejidas que forman todo recuerdo. Por tanto, se dirá, es incohe-

[4] Esta idea aparece ya en el Dīgha Nikāya (Brahmajālasutta: 116, 117) donde se dice: "aquellos que suponen la existencia del futuro, que teorizan acerca del futuro, los cuales sostienen acerca del futuro variados dogmas con 44 argumentos, esa posición [...] no es sino la opinión, la inquietud, la perturbación de personas dominadas por el deseo" (trad. Dragonetti, 1977: 109). Y lo mismo se dice para el pasado. Según este texto las doctrinas erróneas (dṛṣṭi) no son sino la perturbación de personas dominadas por el deseo.

[5] MK: 27.1-7.

rente decir que "yo existí en el pasado o yo existiré en el futuro".[6] Dada esta negación de la existencia y esta negación de la inexistencia del sujeto en el pasado y el futuro, la negativa se puede extender al presente (pues el límite que perfila ese presente es ilocalizable). Éste es el sentido en el que el sujeto y todas las cosas son vacías: ni existen (carecen de svabhāva) ni no existen (tienen una realidad convencional). Si el sujeto ni existe ni no existe, ¿qué opiniones podría sostener o rechazar?[7]

Esta condición vacía de todos los seres y fenómenos es también la del nirvana. De él también se debe negar tanto su existencia real como su inexistencia total. El nirvana no es algo existente (pues este término lleva implícito la vejez y la muerte),[8] pero tampoco algo inexistente. Se podría decir aquí —Nāgārjuna por supuesto no lo dice— que existe como idea o aspiración. El nirvana sólo admite una formulación paradójica, es aquello que ni se obtiene ni se abandona, que ni permanece ni se destruye y que ni surge ni cesa.[9]

Pero esa no existencia y no inexistencia del nirvana es la de todas las cosas y todos los seres. Esta es la indeterminación que permite los juegos retóricos de Nāgārjuna. Nunca sabremos si el mismo Buda, cuando predicaba su enseñanza por los alrededores de Benarés, existía o no existía, del mismo modo que no podremos comprender si después de su cesación (después de su muerte) existe o no existe.[10] Esto es lo que permite decir que no hay diferencia alguna entre el mundo del renacer y el sufrir

[6] MK: 27.13.
[7] MK: 27.29.
[8] MK: 25.4.
[9] MK: 25.3.
[10] MK: 25.17-18.

(saṃsāra) y el mundo sereno y calmo del nirvana. Que la cima del nirvana es la cima del saṃsāra.[11] Este mundo tiene como naturaleza propia aquello que el Tathāgata tiene como naturaleza propia, la ausencia de naturaleza propia del mundo es la ausencia de naturaleza propia del Tathāgata.[12]

La doctrina de los budas se enseña con base en dos verdades, la verdad convencional y la verdad según el sentido último, y quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda (tattvam gambhīram) que habita en ella. Pero ese sentido último no puede ser llamado absoluto pues descansa (śr) en lo convencional, y sin alcanzar el sentido último no se entra en el nirvana.[13]

Esta doctrina no es fácil: la doctrina de la vacuidad arruinará al necio que no la comprenda como si agarrara una serpiente por la cola o como si pronunciara un conjuro sin tener el poder de dominarlo. Por eso el Eremita (muni) se resistió a enseñarla, porque se daba cuenta de la dificultad que tendrían los necios para penetrar en ella. De ahí que obsesionarse con la vacuidad (o convertirla en un absoluto) es malinterpretar el espíritu mismo de la vacuidad.[14] Esa vacuidad es el origen condicionado. La vacuidad no es diferente de la relacionalidad y dependencia de todas las cosas. No sería posible el cese del dolor si el dolor tuviera naturaleza propia, y por tanto las nobles verdades y el camino no serían posibles y uno no podría llegar a Buda.[15]

[11] MK: 25.19-20.
[12] MK: 22.16.
[13] MK: 24.8-10.
[14] MK: 24.11-13.
[15] MK: 24.23, 24, 30.

He aquí una serie de creencias que no quieren ser tales y que se presentan como una enseñanza (śāsana). Lo mismo ocurre con la doctrina de pratītyasamutpāda, de la que se habló en las páginas precedentes y que es el tema central del madhyamaka. El origen condicionado de todas las cosas, la relacionalidad de todo lo existente (ser, objeto, fenómeno o concepto) no es considerada dṛṣṭi sino śāsana.[16]

Si no fueran vacías las acciones que llevan a la cesación del dolor y si no fuera vacío el abandono de las turbaciones (kleśa), entonces se obtendría algo que no puede obtenerse. No se puede abandonar aquello que tiene una naturaleza propia independiente, pues existe por sí mismo y uno no puede abandonar algo que no le pertenece, pero tampoco se puede abandonar algo que carece de naturaleza propia, pues eso que uno pretende abandonar no está separado de las demás cosas, no tiene una vida propia.[17] Por eso, aquel que ve el origen condicionado y la relacionalidad de todas las cosas ve el dolor, su nacer y su perecer, y viéndolos, entra en el camino.[18] Cuando se entiende esa vacuidad como una mera designación convencional (prajñapti), se entra en la vía media.[19]

[16] Decir "todo es relativo" o "todo es condicionado" (pratītyasamutpāda) conduce a una regresión infinita (anavasthā). Pues ese mismo *dictum* sería a su vez relativo y condicionado. De esta última afirmación se podría decir lo mismo y así hasta el infinito. Por eso Nāgārjuna elude postular semejante opinión (dṛṣṭi) y optará por un recurso más hábil: teatralizarla. Lo que en principio parecía que nos daba la afirmación, luego nos lo quita. De estos ejercicios dramáticos sobre el lenguaje hablaré enseguida.

[17] MK: 23.24-25.

[18] MK: 24.39-40.

[19] MK: 24.18. Se sugiere que la vacuidad es un medio de liberación, no un fin en sí misma.

Se dirá, por ejemplo, que algunas escuelas han enseñado que hay un yo (pudgalavāda), que otras que no hay tal yo (sarvāstivāda), pero que el Buda (buddha) no ha enseñado ni el yo ni el no yo. Se rechazarán estas distinciones creadas por el lenguaje, y se dirá que cuando cesa el objeto del lenguaje, cesa el objeto del pensamiento y, al igual que en el nirvana, todo queda en calma y con una serenidad en la que ya no hay surgir ni perecer.[20] Ésa es la enseñanza de los budas (buddhaśāsana): que todo es verdad y nada es verdad, que todo es verdad y mentira y que todo no es ni verdad ni mentira. La realidad (tattva), esa que conocen los budas, es serena y no una creación de la confusión mental (prapañca); esa realidad está más allá de toda distinción (vikalpa) y discriminación.[21] Y todo ello porque lo que depende (pratītya) de otra cosa no puede considerarse ni idéntico a esa otra cosa de la que depende ni diferente de ella, por tanto las cosas ni se destruyen ni son permanentes. Ésta es la ambrosía de la enseñanza de los protectores del mundo (lokanāthānāṃ), lo que no es uno ni múltiple, lo que ni se destruye ni es eterno.[22] El fragmento apuesta por una creencia de tipo no dual (advaya) que toma la forma de una no creencia. El mādhyamika, si quiere ser consistente, debe considerar que esta realidad enseñada por los budas no es ni un punto de vista, ni una creencia, ni una opinión, pues el propio texto insistirá una y otra vez en el rechazo de todas las opiniones. ¿Cuál es esa realidad donde no hay distinción? ¿Una experiencia al margen de todo lenguaje? ¿Cómo perfilar esa realidad no verbal? No está claro. El mismo texto parece contradecirse cuando nos dice hay dos verdades y que la

[20] MK: 18.6-7.
[21] MK: 18.8-9.
[22] MK: 18.10-11.

verdad última (paramārtha), la que da acceso al nirvana, descansa en la verdad convencional, que es la que establece las distinciones que lleva a cabo todo lenguaje, las distinciones que hacen posible un conocimiento convencional (saṃvṛti).[23]

Las propuestas doctrinales no acaban por supuesto ahí. Cuando se pregunta cómo es posible que pueda existir el fruto (phala) de la acción, la respuesta recurre a la metáfora de la ilusión mágica. Es como si un mago creara una réplica de sí mismo y esa imagen ilusoria creara a su vez otra, así deben considerarse el agente y la acción, el primero es una ilusión, el segundo una ilusión producida por otra ilusión. Por lo que tanto las turbaciones (kleśa), como el karma, los seres y sus comportamientos son como castillos en el aire (gandharva-nagara), como un espejismo (marīci) y como un sueño (svapna).[24] El Buda ha explicado que el surgimiento, la duración y la cesación de los fenómenos deben entenderse así como un sueño, como castillos en el aire, como una ilusión mágica.[25] Esta metáfora de la ilusión mágica sirve también para asegurar la vigencia de las prácticas budistas, pues sin el fruto de la acción (phala) el camino (mārga) budista no conduciría a la liberación (mokṣa) ni al cielo.[26] Por eso la percepción (que es indistinguible de su objeto, del órgano sensorial y de la conciencia) es representada por las mismas metáforas.[27] Siendo así, ¿cómo hablar de lo agradable y lo desagradable en personas creadas por una ilusión mágica y que son comparables a la imagen en un espejo (pratibimba)?[28]

23 MK: 24.10.
24 MK: 17.30-31.
25 MK: 7.34.
26 MK: 8.6.
27 MK: 23.7.
28 MK: 23.9.

Por un lado se socavan las distinciones y las diferencias que produce todo lenguaje y se dice que aquellos que enseñan la identidad o la diferencia del yo o de cualquier otra cosa, ésos no comprenden el significado de la enseñanza.[29] Por el otro se diferencia entre dos verdades. Se dice que el buda, el gran sabio (mahāmuṇi), ha enseñado que no sólo el saṃsāra, sino cualquier otra cosa carece de límites inicial y final. Pensar así es el resultado de una superstición, esa que antes llamamos la *superstición de origen*. Es decir, ya hablemos de sujeto o experiencia, de característica o sustancia, de causa y efecto, siempre se supone que una es el arranque o límite de la otra, pero ninguna entidad tiene límite alguno anterior o posterior.[30] Esta enseñanza parece postular una indeterminación, una falta de definición, en las cosas. Y así la carencia de naturaleza propia del mundo, su indefinición, se identifica con la carencia de naturaleza propia del Tathāgata (del buda).[31]

FILOSOFÍA COMO REFLEJO

Hemos visto que el mādhyamika se niega a sostener opiniones o puntos de vista. Hemos visto también que esa negativa no es impedimento para establecer toda una propuesta doctrinal. Vamos a ver ahora qué tipo de actitud filosófica se sigue de dicha negativa, qué tipo de relación con las ideas y las opiniones. Esta negativa no conduce al mutismo (no existe tal posibilidad), las opiniones que el mādhyamika no quiere sostener deberán ser enfrentadas en la negociación filosófica y doctrinal con otras escuelas

[29] MK: 10.16.
[30] MK: 11.1.7-8.
[31] MK: 22.16.

budistas y otras escuelas de pensamiento no budistas. ¿Qué tipo de práctica discursiva se sigue entonces de esta renuncia al capital de las ideas? ¿Existe realmente la posibilidad de una renuncia tal? ¿Qué tipo de conversación establece el mādhyamika con otras filosofías?

El diálogo (a través de la lectura) con el mādhyamika suele producir un efecto desorientador. El lector espera, conforme se desarrollan los argumentos, un posicionamiento filosófico que nunca acaba de ocurrir, y se tiene la sensación de dialogar con un eterno abogado del diablo. El mādhyamika parece asumir el papel crítico incluso en causas que parecen justas y razonables y se siente en el deber de suscitar la duda en lugares donde ésta parecía por siempre desterrada. Pero tales objeciones forman parte de una interpretación, a veces afectada, y el que las pone a circular habla desde detrás de una máscara.

Ese abogado del diablo *actúa* y nunca se está quieto, nunca se *posiciona*.[32] La corriente de palabras con las que anega a los otros, sirve al deleite pero también a la confusión. La "manera de hablar" con la que el mādhyamika disfraza su pensamiento lo hace utilizar muchas máscaras, muchos disfraces, vivir en distintos reflejos. El mādhyamika puede reflejarse en el discurso del otro como nihilista, monista, escéptico, absolutista, relativista o analista del lenguaje. No es casual que su modo de pensar haya sido asociado con todas esas corrientes del pensamiento. To-

[32] "Diablo" se llama al travieso, temerario y atrevido pero también al sujeto avisado y astuto, de gran audacia, sagacidad y maña; y al enredador. El enredador y el revoltoso, aquél que no se sujeta a la discreción ni a la disciplina, dialoga sin tomarse muy en serio el debate, sin el debido respeto, como si jugara. Como el mādhyamika, no acepta posicionarse, mover ficha en el juego de las ideas, definirse. "Curiosa naturaleza la de ese personaje 'inquieto' que aboga en última instancia por la quietud y la serenidad del mundo" (Hugo Moreno, comunicación personal).

das estas asignaciones, todos estos esfuerzos por situar al mādhyamika, son solo eso, asignaciones creadas por el interlocutor. El mādhyamika no las acepta, las rechaza y se escabulle. Atribuye esa injusta asignación a la irresistible tendencia del pensamiento a formarse ideas sobre el interlocutor, a la clasificación, compartimentación y catalogación del otro. Estas asignaciones, resultado de la confrontación crítica, no sólo son rechazadas, por falsas, sino que además son consideradas perjudiciales y extrañas al espíritu mismo de la vacuidad.[33] Y es mediante esa falta de posicionamiento filosófico que se abre el camino a un posicionamiento doctrinal.

De ahí que la utopía, el ideal según el cual el bodhisattva no sostiene ninguna idea, no se puede entender plenamente sin contrastarlo con el modelo ético y la aspiración a la salvación de todos los seres que define el concepto mismo del bodhisattva. Tampoco puede entenderse sin asociarlo a toda una propuesta doctrinal, a una retórica de dos verdades, que habla de una realidad (tattva) que carece de distinciones y es no dual (advaya). Vacuidad, en el sentido de carecer de opiniones, y perfección moral, en el sentido de compromiso con la salvación de todos los seres, son los dos ideales que perfilan este proyecto de santidad. La energía liberada en la disociación con las ideas y creencias (dṛṣṭi) se convierte en energía de enlace con los seres que sufren en saṃsāra. La figura de la vacuidad se dibuja bajo un fondo de perfección moral.

Esta actitud que evita cualquier posicionamiento tiene pues una agenda soteriológica. Propone un saludable "silencio intelectual" que sólo pretende mostrar la inconsistencia misma de cualquier posicionamiento. El

[33] MK: 24.13.

mādhyamika considera al pensamiento como una especie de juego, un juego que, como todos los juegos, presupone cierta ingenuidad —para tomárselo en serio— y poder así jugarlo con seriedad. La ingenuidad aceptada en el juego permite su rigor. El juego del pensamiento consiste en organizar la vida, arreglar la habitación de los hechos desordenados, implantar un orden a lo que se nos da de forma caótica o fragmentada. Pero no es más —ni menos— que un juego, en esa ilusión persiste el pensamiento y es esa misma ilusión del pensamiento la que el mādhyamika trata de poner de relieve. Pero no mediante una "prueba" (que sería otro producto más del pensamiento, otra ilusión más) sino mediante una "actitud". Una actitud rebelde a los posicionamientos pero firme a la hora de trabajar en una desarticulación dialéctica que tiene como objetivo revelar las contradicciones internas de cualquier postura. El mādhyamka parece querer decirnos: la postura es siempre conjetura.

Así, las "ideas propias" son sustituidas por el desmantelamiento del pensamiento del interlocutor con el objetivo de enseñar, representándola, la ilusión en la que respira todo pensamiento. Este trabajo de desmontaje utiliza principalmente dos métodos: conducir los argumentos del oponente a un *regressus ad infinitum* (anavasthā) y la reducción al absurdo (prasaṅga). De ahí que el mādhyamika sostenga que conviene ver en la vacuidad una metodología y una actitud ante las ideas en lugar de una teoría. Su modo de operar, basado en la cancelación dialéctica y la deconstrucción analítica, no tiene sino un propósito gnoseológico: el silencio intelectual. Un silencio que pretende extirpar el apego por la idea pero que no elude el trabajo de la religión ni el trabajo del pensamiento. Las afirmaciones doctrinales parecen no entrar para el mādhyamika

en las ideas o creencias, la tarea del pensamiento es por tanto una tarea doctrinal, aunque se presente como una negativa a sostener opinión alguna.

Esta distinción entre opiniones o creencias (dṛṣṭi) y enseñanza doctrinal (śāsana) es quizá uno de los puntos más frágiles de todo el pensamiento del mādhyamika. Pues resulta difícil entender por qué esas afirmaciones doctrinales no entran en la categoría de las opiniones o creencias.

ENSAYOS DRAMÁTICOS CON EL "YO"

> Durante mucho tiempo se creyó que el lenguaje era dueño del tiempo, que servía tanto de vínculo futuro en la palabra dada, como de memoria y relato; se creyó que era profecía o historia; se creyó también que su soberanía tenía el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad; se creyó que su esencia se encontraba en la forma de las palabras o en el soplo que las hacía vibrar. Pero no es más que rumor informe y fluido, su fuerza está en su disimulo [...].
>
> MICHEL FOUCAULT (2000: 77)

El trabajo de las kárikas puede considerarse como un esfuerzo que apunta al menos a tres objetivos: *1)* por un lado se pretende representar la condición de ciertas palabras. Estas palabras pueden ser palabras corrientes, tecnicismos de la tradición filosófica y especulativa o la terminología de la teoría de los dharmas del sarvāstivāda. Una suerte de teatro en el que se "muestra" esa condición con el fin de que el lector saque unas conclusiones que deberían conducirlo a aceptar las afirmaciones doctrinales que el trabajo postula. Es lo que se podría llamar la preparación del terreno; *2)* por otro lado el trabajo busca la

consolidación de una nueva terminología cuya característica esencialmente metafórica impide la crítica que se realiza en el primer movimiento. Una metáfora (la de la ilusión) dentro de otra metáfora (la del lenguaje); *3)* finalmente, el establecimiento de toda una serie de afirmaciones doctrinales que ocurren esporádicamente a lo largo de todo el texto y de las que se habló en las páginas precedentes.

Esta manera de hablar tratará de alejarse de su función tradicional (designar las cosas) para convertirse en una imitación de los procesos. Las palabras, como las cosas que supuestamente designan, se llaman unas a otras, se convocan. Nāgārjuna muestra cómo unas palabras viven dentro de otras (lo implícito) y cómo sus referentes siempre están amenazados por la ilusión de que esas entidades que designan son realidades separables e independientes, cuando en realidad deben considerarse meramente como designaciones convencionales sin realidad consustancial alguna.

En esta sección quiero hablar del primer movimiento y de las formas que toma esta teatralización. Lo llamaré dramatización porque, como el teatro, muestra, representa sin pretender probar nada. Considero que este enfoque es útil para el análisis de las estrategias discursivas, sin que con esto quiera decir que el mismo Nāgārjuna fuera consciente o pretendiera ensayar un *theatrum philosophicum* (Foucault/Deleuze, 1995), ni que exista el símil de la filosofía como teatro en la tradición especulativa de esa época.

La lectura cuidadosa de las kárikas nos sugiere una y otra vez lo siguiente: hablamos de un mundo compartimentado por el lenguaje, que diferencia una cosa de la

otra,[34] cuando en realidad tal compartimentación y diferenciación carece de sentido y no resiste un análisis riguroso. Las palabras traicionan el mundo. Sin embargo no todas participan de esa traición, veremos que hay ciertas metáforas que logran evitarla y parecen escapar de semejante condición. De esas metáforas ya hemos hablado, lo que me interesa aquí es que se comprenda la utilidad de describir estas estrategias como una "manera de hablar" o como una "dramatización", porque ambos términos luchan (aunque no la evitan del todo) contra la compartimentación de la realidad que proponen las palabras.

Esa crítica trata de mostrar las inconsistencias de todo un lenguaje de tecnicismos producidos por la escolástica. Este dharma-lenguaje aparece en una serie de textos de diferentes escuelas y cuya literatura o género se conoce como abhidharma. Según el abhidharma, conocer estos tecnicismos (dharma) suponía conocer los ladrillos básicos con los que está construida la realidad, por tanto el conocimiento de la realidad pasaba por el conocimiento, memorización y clasificación de dichas categorías. Así pues, los personajes de esta puesta en escena serán muchos de los conceptos de ese dharma-lenguaje del sarvāstivāda, algunas de las categorías lógicas del nyāya y otros de índole más general. Estos personajes son "causa" y "efecto" (MK: 1), "móvil" y "movimiento" (MK: 2), "percepción" (MK: 3, 4, 9), "característica" (MK: 5), "deseo" y "objeto del deseo" (MK: 6), el "agente" y su "acción" (MK: 8), el "fuego" y el "combustible" (MK: 10), el "tiempo" (MK: 11, 19), el "sufrimiento" (MK: 12), el "cambio" y la "identidad" (MK: 13), la "asociación" y la diferencia (MK: 14), la "naturaleza propia" (MK: 15), el

[34] Comparar con Derrida (2000) y su idea del lenguaje como condición de la experiencia.

"fruto de la acción" (MK: 17), el "yo" y los "componentes de la personalidad" (MK: 18), el "Tathāgata" (MK: 22), etc. En esta representación el autor parece ausente y el espectador puede ver cómo los actores (conceptos) interaccionan de tal manera que acabarán mostrando sus propias debilidades. Parecen darnos un "yo" que luego demuestran no tener. La abstracción que suponen ciertas palabras se muestra ilícita, ya sea la de términos comúnes como "fuego" o conceptos de la epistemología del nyāya como "pramāṇa" (VV: 30-33).[35]

Pero, ¿de qué forma nos traicionan las palabras? ¿Cómo quebranta la palabra la confianza que se ha puesto en ella? La palabra parece que nos da algo: "la causa produce el efecto" y cuando aceptamos agradecidos esa dádiva, nos la quita: "el efecto produce la causa". La palabra nos hace creer para luego engañarnos. Tiene una naturaleza dialéctica, es al mismo tiempo fiel e infiel, y lo que su dramática pretende mostrar es precisamente esa condición.

Por ejemplo, se dramatiza la misma "dependencia" (upādāya) para desvelar la problemática que encierra el mismo concepto: "No existe nada que no haya dependido de otra cosa, ni existe nada que dependa ahora [...] pues incluso la dependencia misma no existe con naturaleza propia" (MK: 22. 7a, 9a). Todo es relativo a otra cosa, pero esa misma afirmación es a su vez relativa. De nuevo, la

[35] Más ejemplos: el capítulo séptimo se dedica a mostrar las inconsistencias de lo condicionado y lo incondicionado (saṃskṛta-asaṃskṛta). El capítulo 14 critica la noción de encuentro entre cosas diferentes (saṃsarga), el 15 el concepto de naturaleza propia (svabhāva), el 19 la noción del tiempo (kāla). La trasmigración de la tendencias mentales (saṃskāra) se trata en el 16. La crítica de los componentes de la personalidad (skandha) tal y como eran entendidos por la escuela sarvāstivāda aparece en diferentes lugares del tratado (sobre todo en los capítulos cuarto y 18). El capítulo 20 analiza el concepto de la conjunción (sāmagra) de los hechos o factores que producen un efecto, en el 21 se tratan el llegar a ser (saṃbhava) y el dejar de ser (vibhava).

palabra parece que nos da algo ("todo es relativo") pero tan pronto como indagamos un poco vemos cómo nos quita eso que nos dio ("todo es relativo" es a su vez relativo, etc.). Postular "todo es relativo" o "todo es condicionado", es decir, postular pratītyasamutpāda, haría caer al mādhyamika en una regresión infinita (anavasthā). Dada esta lógica del lenguaje que parece hacernos caer siempre en sus trampas, se dramatiza, en el sentido de que se muestra o representa, y no se postula. No se dice "las palabras nos traicionan" (sería caer de nuevo en su trampa, como en *miento*)[36] sino que se dramatiza esta traición.

Nāgārjuna muestra los engaños de las palabras que implican un "yo", pero no puede probarlo, las palabras mismas lo traicionarían. El efecto escénico esta destinado a que el espectador reconozca la ilusión que las palabras crean. Pero esa ilusión, precisamente por ser ilusión, permanece, no desaparece. Seguimos viendo el palo quebrado bajo el agua aunque sepamos de las razones de su torcedura.

Ver dicha traición puede ser revelador y es aquí donde entra la función doctrinal de toda esta representación. Reconocerla puede conducir a guardarse del valor constitutivo de las palabras. Me explico: puede evitar el engaño de pensar que hay una parte esencial en eso que la palabra designa o que la misma palabra tiene algún tipo de esencia. "Cuando cesa el objeto del lenguaje, cesa el objeto del pensamiento" (MK: 18.7). Puede ayudar a reconocer el carácter convencional de toda palabra, y verla así interactuar en el juego de intercambios que lleva a cabo todo lenguaje: foro, ágora o mercado donde siempre es

[36] Con esta cuestión inicia Foucault *El pensamiento del afuera* (2000). "La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación: 'miento'. 'Hablo' pone a prueba toda la ficción moderna."

posible el intercambio. En este drama habrá actos afectados o exagerados (parodias) y otros sutiles y de enigmática resonancia.

Estas palabras se refieren a "yoes", a cosas en lugar de procesos, a realidades acabadas que en realidad están abiertas. Pero lo mismo puede decirse de la palabra vacuidad. La palabra vacuidad es tan traicionera como las demás. El necio que no sabe ver estas infidelidades que Nāgārjuna pone en escena es arrebatado por el drama hasta el punto de creerlo real y, como Alonso Quijano el bueno, empuñará su espada y destrozará el retablo de Maese Pedro, arruinando la función.

Y aquí es donde entra el tercer movimiento del que hablaba al principio. Se dirá que estos personajes son el resultado de la intelección misma y sus distinciones (vikalpa), que cuando se enreda (prapañca), no permite ver la realidad tal y como es. Se trata de llevar el desapego budista a las palabras mismas y a las ideas que con ellas construimos (Candrakīrti lista en su comentario a las ideas entre las formas del apego). Y es aquí donde podemos extraer la moraleja que conducirá a las afirmaciones doctrinales según las cuales mediante la asistencia a esta representación el espectador podrá atisbar la naturaleza estrictamente convencional (saṃvṛti) de esos personajes (palabras que hacen de yoes pero no lo son) y el sentido último (paramārtha) al que apunta todo este drama. Mostrar los engaños de las palabras (que entrañan esos otros del deseo) debería persuadir al espectador de que reconocer esa ilusión es la tarea de un Buda. Sólo los budas han sido capaces de deshacerse de esa fantasmagoría, de ahí su silencio. Los budas guardan silencio, pero ese silencio habla a sus oyentes. Y he aquí que las kárikas pueden verse como un intento de llenar

ese silencio, no en forma de proposiciones, sino en forma de teatrillo, de drama.

El trabajo del lenguaje sobre sí mismo ambiciona un efecto emancipador sobre las palabras, pretende "liberarlas" del peso de la significación, de tener que cargar con el referente, y dejarlas ser lo que son: simples designaciones resultado del acuerdo común. El lenguaje de la liberación se convierte en la liberación del lenguaje. Ambas tareas son indisociables. Al dejar la palabra de estar sometida al objeto, el tipo de discurso deja de tener un dominio definido, esta indeterminación crea lo "extraño", y es un intento de recrear el "no lugar" de paramārtha, esa manera de mirar (tecnología del yo) mediante la cual el bodhisattva ve que nirvana y saṃsāra son una y la misma cosa.

Su retórica nos enseña (no nos prueba) la irrealidad de las palabras y así la del mundo que supuestamente designan. Nāgārjuna se dejará enredar en juegos de palabras para hacernos caer en las mismas redes que el lenguaje crea y desde allí dar un salto mortal que nos libere de las palabras. Este ideal pretende una práctica emancipadora que convierta al lenguaje en nada más, y nada menos, que una herramienta para la meditación y un artefacto de silencio.

Estas representaciones se convierten en una práctica de atormentar a las palabras para no dejarlas decir lo que dicen habitualmente.[37] Estos efectos sobre el lenguaje y la manera de hablar propugnada por el mādhyamika tratarán de ser una metáfora del sujeto que la ejerce, de la que hablaré a continuación.

[37] Surge aquí la pregunta: ¿se atormenta al interlocutor si se atormentan sus palabras? ¿Cómo se relacionaría esta actitud con las virtudes budistas de la compasión y la no violencia? (Hugo Moreno, comunicación personal).

LA "MANERA DE HABLAR"
COMO METÁFORA DEL SUJETO QUE LA EJERCE

> La jerga secreta de las bandas adolescentes, la contraseña del conspirador, la lengua sin sentido de los amantes, la cháchara infantil son respuestas esporádicas y efímeras a la vulgaridad sofocante y a la esclerosis de la lengua.
>
> GEORGE STEINER (1998: 187)

> El lenguaje disfraza al pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.
>
> WITTGENSTEIN (2003: 4.002)

1. La vía media que proponen las kárikas no triunfa sobre la mentira sino que parece generalizarla. Como si la mentira fuera el fundamento mismo del lenguaje. "Todo es verdad y nada es verdad, ésa es la enseñanza de los Budas" (MK: 18.8). Parece como si la verdad encubridora fuera la intelección misma (BCA: 9.2).[38] La palabra oculta mucho más de lo que confiesa.[39] Con esta nueva

[38] Comparar con: "[...] estoy convencido de que el problema de la naturaleza y de la historia de lo falso es determinante para la comprensión del lenguaje y de la cultura. Lo falso no es, salvo en el sentido más formal y puramente sistemático, una falta de adecuación a los hechos. Es un agente dinámico y creador. La facultad humana para enunciar cosas falsas, para mentir, para negar lo que es, está en el núcleo mismo del lenguaje y anima la reciprocidad entre las palabras y el mundo. Es posible que 'lo verdadero' sea la más limitada y especial de esas dos condiciones. El hombre es un mamífero capaz de levantar falsos. ¿Cómo surgió ese don, a qué imperativo de la adaptación corresponde?" (Steiner, 1998: 224).

[39] La proliferación de lenguas como resultado de la capacidad del lenguaje para ocultar más que para mostrar (Steiner, 1998: 53-70).

"manera de hablar" se muestra la capacidad del lenguaje para encubrir y para crear realidades alternativas, *representaciones*.[40] Este aspecto del discurso que tiende a confundir (prapañca) más que a aclarar, se interpone entre la percepción y la realidad como un vidrio polvoriento o un espejo deformante. Pero este mostrar no es un descubrir lo que está detrás, tampoco significa renunciar al lenguaje, el lenguaje se sigue utilizando, lo que cambia es el modo de usarlo. Sin embargo, saber que las cosas son vacías no parece ser suficiente, un mago podría enamorarse de la mujer ficticia que creó su propia magia (BCA 9.31). La vacuidad, más que una idea (filosófica o metafísica), debe ser un cultivo. Un cultivo que necesita ser atendido, regado, podado y fertilizado con las técnicas de la meditación budistas (bhāvanā) y con la práctica de los principios morales (śīla) y las virtudes perfectas (pāramitā). La vacuidad de las cosas se convierte en Nāgārjuna en el medio hábil (upāyakauśalya) para no apegarse a ellas y extirpar así el sufrimiento, convidado de piedra de la existencia.

2. Esta vía media propone la metaforización completa del lenguaje en nombre de algo —el voto, la intención, la agenda oculta de Nāgārjuna— que no depende del mismo lenguaje pero que lo va a marcar, a crear. Y lo que harán las kárikas será utilizar todo el lenguaje como mentiroso. Se trata de una reacción a la forma en la que habitualmente se concibe al lenguaje y en ella la palabra sigue teniendo dos caras: una oculta, la otra muestra.

[40] La verdad se convierte así en una cuestión de "política interna" dentro de cada lenguaje. Ortega y Gasset (2001: 29): "la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de 'política interior' dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir".

3. La "manera de hablar" nos hace ver cómo el lenguaje practica su engaño interminable, una ilusión que tiene una intención (no que esconde una verdad). Hay un acuerdo común y unas reglas del juego en el lenguaje del mahāyāna: las de emplear el lenguaje, el habla mahāyāna, su argot, como la metáfora de los sujetos que lo hablan. El carecer de tesis es una extensión lógica del carecer de ātman. Y esta metáfora del locutor es también la metáfora del mundo del que habla. La literatura anterior consideraba a los principios de la realidad (dharma), reales. Con la nueva "manera de hablar" del mundo se dramatiza su irrealidad, sin postularse. Pues postularla sería caer en las viejas contradicciones que el mismo discurso denuncia. Los referentes, al no tener naturaleza propia, son pues representados por un lenguaje que tampoco la tiene. Pero esta carencia no puede ser un axioma ni una proposición, sino que debe ser puesta en escena y "representada".

4. En el *juego de lenguaje* del mādhyamika el ingenio toma un lugar central. Si algo caracteriza a la literatura del mahāyāna es su ingeniosidad. Los juegos de palabras abundan en el MK, así como ciertos equívocos que sospecho intencionados: nombres o palabras que convienen a diferentes cosas. El equívoco da lugar a dichos agudos y rescata el aspecto lúdico del lenguaje. Las bromas están pobladas de equívocos, pero hay algo más, el equívoco arroja la sospecha sobre el lenguaje, tras el significado usual de la palabra se asoma otro, no usual, que sorprende al primero. Estamos cerca de la ironía, del juego entre un significado propio y otro figurado y de la hermenéutica, cuyo objeto será ese sentido no inmediato. En este trabajo de la religión el equívoco posibilita la hermenéutica, si hay dos verdades habrá que especificar cual es la última, la que no es evidente.

La cuestión ya no es si la proposición "X" es verdadera debido a que la proposición –X es falsa. Lo referencial de la proposición se deja en suspenso para ganar un terreno nuevo: la relación del locutor con lo que dice. La interpretación adquiere un sentido teatral donde el intérprete (el actor) no existe realmente (habla por otro) ni no existe en absoluto (tiene una existencia convencional reconocida por el público). Ésa es para Nāgārjuna la naturaleza de todas las cosas y de todo discurso. Las cosas no existen con naturaleza propia (hablan, como el actor, en nombre de las otras, de las que dependen) y tampoco son inexistentes (tienen, como el personaje de ficción, una existencia convencional).

Este tipo de discurso se elabora mediante un lenguaje equívoco (dos verdades), que servirá de espacio a la producción de los efectos (mágicos) de las enunciaciones (ilusorias como el mundo). Este discurso no parece preocuparse de ahuyentar la mentira. ¿Cómo hablar de mentira cuando hay dos verdades? De ahí que Nāgārjuna no dude en hacer una hoguera con todos los signos, con todos los emblemas del abhidharma, con toda su terminología. Se distancia de los contenidos posibles de las palabras, de su terminología técnica, para que sus palabras vayan hacia lo que no dicen. El mantra y el silencio se convierten así en los ejes de esta retórica.[41]

[41] El termino mantra significa "instrumento mental, herramienta para la meditación o para la representación mental". Suele tener la longitud de una claúsula o sentencia y se considera que representa la esencia de una verdad doctrinal o de una presencia sagrada. Los mantras pueden contener frases inteligibles del lenguaje natural pero a veces están compuestos de pronunciaciones no naturales con poder de evocación. A pesar de la referencia a la meditación, un mantra puede tener las funciones de un encantamiento, de una jaculatoria, de un hechizo, de una bendición y de un maleficio.

El peligro de este melodrama en la frontera de las palabras es evidente. La retirada de la significación y el avance de la retórica puede hacer caer al discurso en la sofistería, en *retórica vacía*.[42] Crea un "galimatías" que puede llevar a la desesperación o al desasosiego. Por eso los textos insisten una y otra vez en la necesidad de los preceptos morales y su práctica y perfeccionamiento. El escepticismo está cerca, pero la frontera queda limitada por medio de las mismas prácticas budistas y sus tecnologías del yo, por la práctica de la atención y la manera de percibir las cosas y traerlas a la conciencia, así como por la meditación y el cultivo de las virtudes perfectas (pāramitā).

En cierto sentido esta vía media está condenada a una lucha dialéctica sin fin contra todas las opiniones, a una desarticulación de todo discurso. Ésta es una de las razones de la proliferación de comentarios que han suscitado los trabajos de Nāgārjuna. Sin embargo, es posible ver en esta condena un ideal y un destino (Sísifo), una aspiración sublime (por infinita) —próxima al voto del bodhisattva— de no caer nunca en los juegos del espíritu o en las trampas del lenguaje.[43] La vía media podría concebirse entonces como un ascetismo intelectual; sin embargo, esta sobriedad intelectual (el mādhyamika carece hasta de tesis) contrasta con los malabares verbales que debe ejecutar a la hora de deconstruir o reducir al absurdo la creencia ajena. El mādhyamika debe replicar a todos (desarticular toda tesis) y a ninguno (no tiene rival porque no tiene posición que defender). Se trata (idealmente) de un "abandono de las discusiones" (vigraha-vyāvartanī).

[42] Después de todo se suele hablar de "retórica hueca o vacía", la retórica parecería entonces una buena forma de comunicar el vacío.

[43] La filosofía del absurdo de Albert Camus (1999) es un buen ejemplo de una condena que acaba por convertirse en ideal.

Esta empresa (utopía), no siempre ha sido entendida de forma cabal, muchos pasajes sugieren que la doctrina de la vacuidad es la misma crítica y es entonces cuando no resulta fácil ver cómo esta empresa que no tiene fin puede conducir a la calma y al estado de serenidad del nirvana.

5. Por último, el espacio de expresión del locutor en esta vía media, el marco de su discurso, es un espacio creado por el reflejo del discurso del interlocutor.[44] Un espacio imaginario, un lugar sensible, que podemos ver, pero que en realidad no es un lugar. El espacio creado por un espejo (pratibimba), que dobla la habitación, es el teatro de operaciones para esta reducción al absurdo. El mādhyamika no asume los axiomas del adversario, sólo los toma prestados y trabaja con ellos como quien invierte dinero ajeno o como quien compra con moneda falsa. Este espacio ficticio para la persuasión es una escena desde la que representar una dramática del discurso que tiene una agenda soteriológica y una propuesta doctrinal. En este lugar desplazado se producirán las metáforas sin que sea necesaria la existencia o inexistencia de las cosas que éstas vinculan. La relacionalidad (pratītyasamutpāda), se convierte pues en una telaraña que no precisa del "factor existencia" de los entes que ata. Este lugar desde el cual se habla es una "morada prestada".[45] No hay un "lugar propio" desde el que hablar. Esta problemática del espacio me lleva directamente al próximo punto: el nomadismo del discurso, que se conecta lógicamente con la tarea infinita del bodhisattva.

[44] "¿Cómo podría llegar a darse lo grato y lo ingrato en sujetos ilusorios comparables a la imagen en un espejo (pratibimba)?" dice MK: 23.9. Sin embargo, el mādhyamika parece situar su discurso en ese lugar inexistente que es como un reflejo.

[45] Así definió la metáfora Du Marsais en su *Traité des tropes*, citado por de Certeau, 1993a.

ARTEFACTO DE SILENCIO Y REDUCCIÓN AL ABSURDO: DRAMATIZACIÓN FRENTE A REFUTACIÓN

Si el mérito de Nāgārjuna es haber intentado lo imposible: llevar la filosofía al silencio. ¿Qué se sigue después? La tradición de comentarios y tratados técnicos del mahāyāna, que van desde la lógica más árida hasta la poética más exquisita, ha sido inmensa. ¿Debe verse esto como el fracaso de esa máquina de silencio? No lo creo. La escolástica de la India ha sido una tradición de comentarios, la continuidad se ha preservado siempre debido a la referencia a un texto fuente (mūla) que se consideraba autorizado. Algunos de estos tratados adquirieron con el tiempo un estatus casi canónico, equivalente al de los sūtra. Tal es el caso de las kárikas, que se incorporaron a los cánones chino y tibetano.

Para algunas escuelas del abhidharma los objetos, tanto materiales como mentales, que las palabras corrientes designaban no eran "realidades" (vastusat) sino meras designaciones convencionales (prajñapti). Pero el análisis en función de sus componentes fundamentales sí que nos podía llevar a entidades substanciales (dravyasat). Estas entidades se llamaban dharma y eran consideradas reales.

> Un lenguaje técnico de "dharmas" se usa para revelar la irrealidad de entidades creadas por designaciones convencionales (principalmente el "yo") y para definir las entidades reales, situaciones y relaciones respecto a su estatus ontológico y carácter ético. La única representación lingüística correcta o verdadera de la realidad es este dharma-lenguaje. La escuela madhyamaka, por otro lado, extendió su criticismo de la convención y diferenciación lingüística

> a todas las visiones del universo, incluyendo la teoría de los dharma de los escolásticos, y a los propios análisis mādhyamika de los puntos de vista. En consecuencia, la idea misma de que el mundo es sólo una convención lingüística es en sí misma una construcción meramente lingüística, una herramienta metalingüística por medio de la cual el lenguaje revela su verdadera naturaleza. No es la encarnación de ninguna realidad fuera del lenguaje mismo (Gómez, 1998).

Si es cierto que los esfuerzos del mādhyamika estuvieron dirigidos hacia la dramatización de esa "no encarnación de ninguna realidad fuera del mismo lenguaje", entonces, ¿por qué la tradición madhyamaka, los sucesores de Nāgārjuna, se dedicaron a la refutación de todas las opiniones en lugar de a seguir fabricando artefactos de silencio? ¿Por qué los esfuerzos se dirigieron a imponer silencio (reducción al absurdo) en lugar de crearlo?

Casi todas las leyendas de los héroes del madhyamaka nos hablan de sus diestras réplicas en los debates y torneos filosóficos. Por un lado el mādhyamika reclama el abandono de la discusión, por el otro aparece siempre en medio de la controversia y el ágora parece su lugar natural. Con el tiempo ese "efecto" teatral se perderá y la obsesión por refutar todas las opiniones ganará terreno en la interpretación mādhyamika-prāsaṅgika, pero quizá la pretensión primera fue la de fabricar silencio y no mordazas con las que callar a los demás. Un esfuerzo más creativo que imperativo.[46]

[46] Dos son las tradiciones filosóficas que Nāgārjuna hereda en el momento en el que desarrolla su trabajo. La primera es el abhidharma: intentos de dar una explicación consistente a todas las categorías y listas de los dharma que aparecen en los sūtra. Si un sūtra habla de los elementos (dhātu) y otro de los

El prāsaṅgika centra sus esfuerzos en la refutación de todas las opiniones. No acaba pues de abandonar el debate, un lugar en el que Nāgārjuna parece no querer estar. La "manera de hablar" propuesta en las kárikas parece más un intento de restaurar el silencio del Buda que de refutar todas las opiniones. El virtuosismo dialéctico, la habilidad para desmantelar los argumentos del adversario, no es el tema central de las kárikas y creo que en cierto sentido lo será más tarde con Candrakīrti. Los prāsaṅgika toman como centro de la enseñanza de Nāgārjuna algo que quizá no lo fue. Prefieren la reducción al absurdo a poner en escena las ilusiones del discurso. La refutación al silencio.[47]

Nāgārjuna trata de alejarse de las ideas convirtiéndose en dramaturgo, representando esas mismas ideas para que el espectador advierta que participan de la ilusión del mundo, que son un reflejo de esa misma ilusión y que la ilusión del mundo y la de las palabras son indistinguibles. Este desplazamiento consiste en un cambio de género y un acercamiento a lo literario. Para los propósitos de Nāgārjuna es más adecuado hacer de ilusionista que de filósofo. Opinar en contra puede ser tan nocivo para el camino como opinar a favor. Sostener una idea es ya cargar con ella. Aquí es donde parece perderse la pro-

factores de la personalidad (skandha), el abhidharma pretende establecer modelos capaces de relacionar de forma coherente estas dos categorías. Se trata de integrar en un sistema coherente toda la información contenida en los Nikāya. La segunda tradición es la del debate público, donde los argumentos están destinados a convencer y derrotar al adversario. Esta segunda corriente, de la que Nāgārjuna participa y cuyos fines no son construir un edificio teórico sino persuadir al oponente, tendrá su continuidad con la concepción prasaṅgika de la discusión filosófica (*i. e.* reducción al absurdo) en la que vencer primará sobre el silencio ante lo indeterminado, o sobre cualquier intento de apaciguar la profusión mental (prapañca).

[47] Decir que la propuesta es soteriológica no significa excluir de ella objetivos políticos. El ejercicio de persuasión que observamos en la Ratnāvalī muestra a un Nāgārjuna inmerso de lleno en la arena política.

puesta nagarjuniana, que es una empresa más creativa y en cierto sentido poética. Candrakīrti, por otro lado, parece un convidado de piedra a ese festín de la imaginación, la estatua del comentador.

Es muy probable que las kárikas fueran compuestas para ser recitadas y memorizadas por los monjes. Las palabras que el tiempo congeló vuelven a convertirse en voces. El cómo se dice parece importar más que lo que se dice. Esta revalorización del presente es la que da a la enunciación un carácter dramático, teatral.

Śāntideva se hará eco de esos intereses:

> Mientras el pensamiento se arrime a algún objeto, se detendrá aquí y allá. Sin vacuidad, el pensamiento volverá a atarse, como sucede en los éxtasis inconscientes (asaṃjñi-samāpatti). Por tanto, deberá cultivarse la vacuidad [...] la vacuidad es el antídoto contra la obcecación que producen los dos velos, el de las turbaciones y el del objeto cognoscible [...] ciertamente el esfuerzo (del budista) procede de una ilusión. Pero la ilusión de la meta tiene como fin el alivio del dolor, por eso no nos oponemos a ella (Gómez, 2002a; BCA: 9.48, 49, 55, 77).

El voto del bodhisattva

Todo orden se instaura gracias a lo que deja fuera. El juego de exclusiones que llevan a cabo los ensayos dramáticos sobre el yo que hemos visto en las kárikas pretenden desterrar la idea de una naturaleza propia en las cosas o los conceptos. Pero esa misma falta de identidad, transmutada, no dejará de significar y rondará la república que la desterró.

Ya me he referido a la idea de la identidad como promesa y de cómo esa identidad se articula en el mahāyāna sobre tres ejes: el pensamiento o motivo del despertar (bodhicitta), la compasión (karuṇā) y el voto (praṇidhāna). En esta sección me centraré en el voto y estudiaré cómo se reformula el ideal budista en el mahāyāna constituyendo un tipo de identidad que podría llamarse proyectiva.

El voto del bodhisattva se puede describir como una resolución, una aspiración y una promesa mediante la cual la persona que lo realiza dedica su vida a la liberación de sí mismo y a la salvación del prójimo. El concepto es inseparable del de bodhisattva pues, en sentido estricto, el término bodhisattva se aplica en el mahāyāna sólo a aquellos que han hecho el voto de alcanzar el despertar perfecto, con el propósito de rescatar a todos los seres del ciclo del renacer y del sufrir.[48] La identidad del bodhisattva toma pues la forma de una promesa y el nirvana se convierte en una herramienta o un medio para la salvación: el rescate de los náufragos en el océano del saṃsāra. Por lo tanto, el voto está estrechamente vinculado con los conceptos de compasión (karuṇā) y con los medios de salvación (upāya), y subsidiariamente con el nirvana, que pasa de ser un fin a convertirse en un medio.

El voto del bodhisattva no sólo es la expresión y la encarnación de un cambio radical de intencionalidad, cambio que en su forma mental y ritual se designa con el término técnico bodhicitta (motivo del despertar); sino que también es, como otros gestos del compromiso religioso, un poder de salvación que se concede a la persona

[48] Aunque el epíteto bodhisattva se aplica al que ya ha puesto en práctica los aspectos más difíciles de la promesa que encierra el voto, el término bodhisattva puede referirse también a todo aquel que ha hecho el voto, aunque sea un mero principiante (ādikarmika).

que lo realiza.[49] Está idea se ha asociado con la idea de la "gracia" en el sentido de la teología cristiana y sugiere que hace falta algo más que el mero esfuerzo humano para llevar a cabo semejante tarea. Con la energía acumulada con la pronunciación del voto el bodhisattva está pertrechado para llevar a cabo su propósito salvador y con ello se dará forma a un nuevo ideal en el que el nirvana cede el protagonismo a la compasión.

Fuera del mahāyāna, del que Nāgārjuna es valedor,[50] se concibe al bodhisattva como un ser en proceso, claramente inferior a un buda y en cierta manera inferior al arhat, que está libre de todo apego y ha eliminado toda turbación (kleśa). En el mahāyāna, el propósito de salvar a todos los seres es lo que va a definir la identidad del bodhisattva (RA: 4.64-67 y 5.65-87), y es precisamente esta promesa la que lo hace superior al arhat.

En el capítulo quinto de la Ratnāvalī, Nāgārjuna establece un procedimiento formal para la realización del voto del bodhisattva. Este ritual debe hacerse frente una imagen, un relicario u otro icono sagrado, y debe recitarse tres veces al día (RA: 5.65).

> Me inclino ante los que han despertado, sus enseñanzas y su comunidad, y ante los bodhisattva, para tomar amparo

[49] El mérito que produce la toma misma del voto se puede reinvertir en el logro que pretende. Según la Ratnāvalī (RA: 5.86-87): "Si tuviera forma palpable el mérito que se gana al recitar estas palabras, ¿no desbordaría los confines de tantos mundos como granos de arena hay en el río Ganges? Esto lo ha dicho el Bienaventurado y lo dijo porque debemos entender que beneficiar un universo incalculable de seres vivos redunda en [un mérito] igualmente incalculable" (trad. de Gómez, inédita).

[50] "En el vehículo de los śrāvaka no hay ninguna mención al voto del bodhisattva, ni a su virtud de otorgar a los demás los méritos de su carrera. ¿Cómo podría ser posible entonces que uno pudiera llegar a bodhisattva siguiendo los preceptos de esta escuela?" (RA: 4.90).

> en ellos; y con las manos unidas me inclino reverentemente ante todos los venerables (66). Abandonaré las obras pecaminosas y dejaré de obrar el mal; cultivaré y cosecharé a plenitud todos los méritos. Celebraré con gran regocijo el mérito de todos los seres encarnados (67). Inclino la cabeza y uno mis manos en súplica, implorándoles a los que han despertado completa y perfectamente que hagan girar la rueda de sus enseñanzas y les ruego que no abandonen el ciclo del renacer (68).Y con el mérito que pueda recoger yo con estos actos, el que he recogido en el pasado y el que aun no he recogido, que con [todo] este [mérito] —sirviéndose de él— alcance todo ser sensible el despertar supremo (69) (RA: 5.66-69).[51]

La conducta del bodhisattva se fundamenta en el vivir para los demás, buscar el beneficio ajeno antes que el propio, y sufrir más el dolor ajeno que el propio. Se trata de una tarea extremadamente difícil y dado que su propósito es alcanzar el despertar para salvar así a todos los seres, el nirvana, como se dijo, pasará a ser subsidiaria de la tarea de la salvación.

> Que logre yo llevar a la perfección todo el bien al cual aspiran todos los seres sensibles, y que sirva yo de causa para que los seres encarnados logren anular todo sufrimiento (78). Que aquellos a quienes tortura el miedo, no importa dónde se encuentren en el universo entero, se vean total y radicalmente libres de todo peligro y todo pavor con tan sólo oír mi nombre (79). Que las personas coléricas se serenen y alivien con tan solo verme o tocarme, y que con tan

[51] El capítulo quinto de la Ratnāvalī no se ha preservado en sánscrito, la traducción del tibetano (inédita) de este fragmento y el siguiente se debe a una cortesía de Luis O. Gómez, que sigue la edición de Hahn (1982).

solo oír mi nombre se sepan seguros de alcanzar el despertar completo (80). Que en todos mis renacimientos logre dominar los cinco poderes extraordinarios y traiga yo el bien y la felicidad a todas partes y en todo momento a todos los seres sensibles (81). Cuando cualesquiera de los que recorren todos los mundos [naciendo y muriendo] sientan el impulso de hacer el mal, que pueda yo al punto detenerlos —a todos y en toda ocasión— sin hacerles daño (82). Que sea yo siempre fuente de placer y beneficio para todos los seres que respiran, como los son la tierra, el agua, el aire, el fuego, las plantas medicinales y los árboles del bosque (83). Si los seres sensibles me quisieran tanto como quieren su propia vida, más aún los quisiera yo a ellos: que cuando hagan el mal sus actos maduren y traigan sus consecuencias sobre mí, e igualmente que todas mis buenas acciones [rindan fruto] en ellos (84). Mientras permanezca sin liberar un solo ser vivo, uno cualquiera, en este o en otro mundo, que permanezca yo [en este mundo] para el sólo bienestar de este [ser], así haya yo alcanzado ya el despertar supremo (85) (RA: 5.78-85).

En el nuevo mapa del altruismo perfecto el bodhisattva renuncia a entrar en el nirvana y se establece en el saṃsāra para rescatar a los seres que allí sufren. Es un altruismo perfecto o ideal porque, dado que los seres del universo son infinitos, la tarea de salvarlos a todos nunca llegará a su conclusión. La perfección nunca se logra y el ideal se mantiene como ideal. La misma tradición mahāyāna considerará que esta meta inalcanzable es asunto de seres míticos y portentosos, y aparecerá toda una mitología de milagros y leyendas de las que el propio Nāgārjuna participará (ver Apéndice: La Leyenda de Nāgārjuna). Leyendas y milagros similares a los que encontramos en las historias

de dioses y santos. El bodhisattva a la caza de los seres a los que rescatar acudirá incluso a los infiernos para llevar a cabo su tarea salvadora.

Este nuevo ideal limita al mismo tiempo que expande el ideal del buda, porque representa y recalca dos dimensiones de un buda: *1)* su carrera espiritual; y *2)* su compromiso altruista. El ideal ha cambiado y el bodhisattva parece más humano que un buda, y más ligado al mundo del dolor que el arhat. Es posible establecer una conexión entre el ideal del bodhisattva que acabamos de describir y la manera en la que el discurso de Nāgārjuna se ve a sí mismo. Nāgārjuna dice no sostener nada y dice que ésa es la única forma de despejar el camino hacia el despertar. Renuncia a la proposición para ganar un propósito. Esta es la forma en la que Nāgārjuna justifica su trabajo y lo sitúa dentro de una exégesis doctrinal y soteriológica, es decir, una interpretación que se ve a sí misma comprometida con la salvación.[52]

Así pues, las clasificaciones del sarvāstivāda y de otras tradiciones especulativas se substituyen por una manera de hablar que por un lado trata de socavar tales distingos y por el otro es expresión de un ideal budista diferente.[53] Aunque esta manera de hablar no evitará las afirmaciones doctrinales, estos nuevos procedimientos se ven a sí mismos como infatigables. Para Nāgārjuna el pensamiento no debe detenerse a sostener ninguna idea sino errar

[52] No entro en la cuestión de si estas retóricas sirvieron a fines políticos o a una búsqueda de poder dentro de la propia comunidad budista. Una investigación semejante queda fuera del alcance de este trabajo.

[53] El desprecio que hace Nāgārjuna de los sistemas de clasificación del abhidharma no tiene por qué implicar su falsedad, sino simplemente su arbitrariedad. Sobre la arbitrariedad de las taxonomías ver la cita que Foucault (1998) hace de Borges ("El idioma analítico de John Wilkins", 1985) en el inicio de *Las palabras y las cosas*.

sin asiento fijo, como el bodhisattva a la caza de los seres a los que salvar, en una búsqueda incesante por los linderos del discurso. El locutor mādhyamika regresa así a su condición de peregrino. Y este errar del discurso tendrá su hábito particular y sus marcas distintivas: Existe una manera propia de hablar del mahāyāna, y dentro de éste un dialecto madhyamaka (del mismo modo que hay un jerga jurídica o científica dentro de cada lengua en particular). El trabajo de gramáticos y lógicos consolidará este nuevo lenguaje que producirá una vasta y rica literatura en la India durante casi un milenio.

La búsqueda incesante de un no-lugar: paramārtha

> Por eso, Sāriputra, por este no lograr, el bodhisattva que busca refugio en la perfección de la sabiduría no hace morada, no se detiene en las envolturas del pensamiento, no tiembla ante la inexistencia de las envolturas del pensamiento, ha ido más allá de todo lo que confunde.
>
> Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra

El discurso se pone en marcha, la nueva "manera de hablar" es un peregrinaje. Su movimiento transforma cada afirmación en una negación más rica. Ese desplazamiento tiene una naturaleza paradójica: va a lo negativo a través de lo positivo y no se detiene más que en la afirmación de una negación absoluta. Estas maneras de hablar quieren ser prácticas transitivas: traslado de lo saṃvṛti a lo paramārtha. ¿Hacia dónde se dirige esa marcha? ¿Hacia qué lugar conduce la vía (mārga)? Esta nueva forma del discurso despliega, en el plano del lenguaje, el viejo pere-

grinar de la comunidad en tiempos del Maestro, que ahora toma la forma de una mudanza de lo convencional al sentido último.[54] Ese sentido último, paramārtha, no es un "lugar", pero está marcado con conceptos trasplantados de lo saṃvṛti (lugares comunes) y vocablos metaforizados. El recorrido substituye al lugar geográfico estable. Hay que preparar de nuevo el hatillo y lanzarse a los caminos.

Quevedo escribió que la voz griega utopía significaba "no hay tal lugar". Ese no-lugar bien podría llamarse paramārtha. La dramatización que se ofrece en este espacio tampoco es asible, por eso su comentario debe ser necesariamente impresionista y quizá esto no sea un defecto. El discurso del mahāyāna reclama un viaje, a través de su literatura, más que una "comprensión". El discurso no puede detenerse. Toda parada, toda afirmación (en el terreno), todo establecimiento (en el enunciado) es, cuando menos, arbitrario.[55]

[54] Utilizando un símil del álgebra se podría decir que el MK funciona como una matriz que pretende realizar el traslado de un sistema de referencia a otro. En sí misma esta matriz es inocua, carece de contenidos semánticos, se trata de un álgebra que ayuda a realizar esta transformación. Las variables físicas de esta matriz serían los preceptos budistas, y con ellos se introduce un sentido (la erradicación del dolor) en esta operación. Este suprimir el dolor sería el significado físico de la transformación de sistemas de referencia que pretende esta "manera de hablar".

[55] Al igual que la fractura del psicoanálisis se encuentra en cuando detener la asociación de ideas (según Wittgenstein ese lugar es siempre arbitrario), aquí tampoco parece posible detenerse. Las matemáticas detienen sus demostraciones en función de un significado físico extraíble (visible), una ecuación simplificada ($E=mc^2$) puede decirnos algo, tiene un sentido físico claro. Una ecuación complicada es opaca. La demostración matemática se detiene cuando se hace trasparente, cuando el signo recupera una capacidad referencial que parecía perdida, cuando se ve "el sentido físico" de la expresión abstracta. El sentido, como en el psicoanálisis, está en la parada. En la antropología del budismo ese sentido se encuentra en otra parada, los monasterios, manantiales del saber budista, los monasterios sustituyeron a los campamentos en los que se establecían los monjes errantes en las épocas de lluvia, con la llegada del monzón. El budismo se detuvo, y gracias a ello sobrevivió como religión, la gente de los pueblos

Estamos hablando de una época en la que los monjes budistas se habían establecido en los monasterios, este regreso a los caminos a través del discurso hará del espacio un lugar indefinido que será expresión de la imposibilidad de encontrar un lugar. Paramārtha como "lugar" es un "no-lugar". El monje pasa, no puede detenerse, ¿cómo hablar entonces de lugar? ¿Qué lugar? El sentido último (paramārtha) no puede ser entonces un mirador desde el cual ver la realidad tal cual es, paramārtha debe ser camino, itinerancia, marcha. El viaje interior propuesto en el budismo antiguo fue la expresión de un itinerario geográfico: el monje mendigaba y erraba por las veredas. Este viejo nomadismo alcanza al mahāyāna, afincado en los monasterios, pero se convierte en un nomadismo discursivo.[56] El camino de las palabras es una narración —pratītyasamutpāda—, y una manera de utilizar el lenguaje —una retórica—. Literatura diseminada como un espacio que dibuja una a-topografía.

La problemática del espacio, el nomadismo infatigable del mādhyamika se traduce (¿o es la traducción?) en su oposición a toda opinión —no a todas las opiniones, pues esto implicaría tener una propia que defender—. Los mādhyamika son considerados traidores a la filosofía: "yo no digo nada", pero ¡ya lo dijiste! Tiran la piedra y esconden la mano. Son expulsados de la ciudad, como los poetas de la república de Platón, y tienen que gastar los caminos y mendigar argumentos que desarticular. Gracias a esas imposiciones de sus interlocutores ellos pueden definir su "identidad".

necesitaba un referente, no una corriente, y ése estuvo en los monasterios, pero el mahāyāna abrió de nuevo el budismo a la peregrinación, esta vez discursiva.

[56] Una de las mejores descripciones de la vida monástica (y errante) de los primeros budistas se encuentra en Wijayaratna, 1996.

La yedra y el edificio que (la) cubre. El parásito y el mendigo

El mādhyamika-prāsaṅgika se alimenta (dialécticamente) de los argumentos que el oponente arroja en su escudilla. Retórica curiosa la de las kárikas, su estilo combina el arte de persuadir, de hacer creer, con el de agredir; con una tendencia iconoclasta. La actitud conciliadora ("dejemos de discutir") se une al hecho de que la misma tradición madhyamaka vive de la muerte de las demás. El dialéctico siempre ganará si sabe esperar lo suficiente. Con el tiempo el edificio teórico del realista se llena de excepciones y anomalías. Para el realista, para el hacedor de sistemas conceptuales, el dialéctico mādhyamika es un parásito decadente que no participa en la construcción del edificio del conocimiento. "La vid dialéctica no podría engendrar racimos de no haber un edificio en cuyas grietas pudiera fructificar. Sin constructores no hay destructores. Sin normas no hay excepciones" (Rorty, 1991). Pero el dialéctico podría argüir, como sugiere Rorty, que no hay diferencia entre la yedra y el edificio que cubre; "antes al contrario, el presunto edificio es simplemente un montón de ramas muertas, partes de la Gran Hiedra tiempo atrás verdes y florecientes, pero que ahora yacen yertas en posiciones que parecen dibujar el perfil de un edificio". La idea del edificio como yedra fosilizada está cerca de la noción de verdad como fundamento, axioma y cimiento. Algo que sirve de base a, o que funciona como soporte de alguna otra cosa. Nietzsche lo expresa así:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumi-

das cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal (Nietzsche, 1994).

El vagabundo y el mendigo se sitúan, como el mādhyamika, fuera del mercado —filosófico—, se alimentan de lo que los demás producen. No hay producción propia sino desmantelamiento de la ajena, reducción al absurdo de las creencias de los demás. Anonimato: no hay autor, pues no hay tesis, el no-lugar del budismo antiguo, el mendigo, el monje errante.

El mādhyamika seduce e irrita. Es un seductor y un provocador. Pero tras sus artificios retóricos y su rebeldía se esconde el cincel de un discurso edificante que golpea sin piedad la humana convención. De ahí que ciertos versos reconozcan la necesidad de esa piedra que esculpir. El significado último descansa en (y desgasta) lo convencional (MK: 24.10).

Del mismo modo se sigue que lo que yo digo, al estar originado en dependencia, carece de naturaleza propia y es vacío. Pero también ciertas cosas como una carreta, una jarra o un vestido, carecen de naturaleza propia y eso no impide que cumplan sus respectivas funciones. La carreta puede transportar comida, tierra o hierba; la jarra contener miel, agua o leche; y la ropa proteger del frío, del viento o del calor. Del mismo modo, esta afirmación mía,

> aunque carente de naturaleza propia por ser resultado de ciertas condiciones, está comprometida con la tarea de establecer el ser-carente-de-naturaleza-propia de las cosas (VV: 22).

Es decir, aun siendo dependiente de condiciones y por tanto vacía, esa "manera de hablar" tiene una función, sirve a un propósito; pero esto no quiere decir que sea un vocabulario último ni algo no contingente. Del mismo modo que el carro sirve para transportar o el vestido para proteger del frío, esa manera de hablar sirve al propósito del despertar y es por tanto edificante.

ANITYA: LA FUGACIDAD DE LAS COSAS

Pero el mādhyamika lejos de perderse en la multitud (y andar con la cabeza gacha mendigando con su escudilla) parece a veces provocarla. Este discurso peregrino o estos "peregrinos del decir" que hacen del discurso un itinerario, convierten su nomadismo filosófico en la encarnación, en el ámbito teológico, de un concepto central en el budismo antiguo y que fue considerado origen del dolor en el plano de la existencia: la impermanencia (anitya). Este sustraerse a toda apropiación del saber, se acerca a una suerte de absolutismo: lo completamente desligado, aunque los lazos del mādhyamika nunca terminarán de romperse pues está encadenado a lo que dicen (sufren) los demás debido a su compromiso soteriológico. Los necios del mundo nunca dejarán de hablar, y sus palabras necesitarán ser desarticuladas continuamente: labor infinita, como en el voto del bodhisattva.

Los conceptos pueden tener como referentes a las cosas si éstas permanecen fieles a sí mismas el tiempo necesario para que pueda enunciarse algo de ellas. Para apoderarse de lo que se está moviendo, para convertirlo en historia o hacer su historia, hay que detenerlo. Si el movimiento mismo es su aliento, hay que matarlo. Para apoderarse del nómada y "situarlo" hay que enterrarlo o encarcelarlo. Como ya se dijo, la mejor exposición del madhyamaka consistiría en una representación, una interpretación (escénica) de sus métodos y su retórica: una ficción teatral más que un ensayo, una puesta en escena de sus "maneras de hablar". Śāntideva, cuenta la leyenda, ascendió a los cielos al pronunciar las palabras cumbre del BCA, una dramatización literal. En el caso presente, honrar a los mādhyamika significa enterrarlos. Su utopía supone una labor infinita: rechazar sucesivamente todo lugar singular. Paradoja: se sitúan en un no-lugar. Gastan su tiempo y esfuerzos en "desligarse" de las atribuciones que les asignan sus interlocutores. Pasión por des-ligarse, neti neti, por lo ab-soluto. Pasión que no acaba nunca, que no tiene fin. Objeción: resulta difícil ver cómo puede llevar a la quietud (śānta).

En sentido estricto el madhyamaka es más una metodología que una teoría, una manera de proceder con lo que pensamos que un edificio conceptual. Por eso hacer la historiografía del madhyamaka es en cierto sentido traicionar su espíritu. Elaborar una tesis sobre los que carecieron de tesis es, por lo menos, problemático. Del mismo modo que no podemos asignar al mendigo una profesión, una "posición", no podemos asignar al mādhyamika un credo. Idealismo, nihilismo, absolutismo, escepticismo, etc., son "profesiones" que le resultan tan ajenas como el traje y los horarios al mendigo. El

mādhyamika vive, en el nivel filosófico, de los restos, como los antiguos monjes mendicantes. Debe comer/ deconstruir lo que cae en su escudilla, y en su escudilla caerán sobre todo ataques (venenos).

El regreso de la impermanencia como concepto central convierte a los mādhyamika en una raza de viajeros. Su discurso no se estabiliza nunca y no toma posesión de un lugar —de un "saber". La práctica de sus "verdades" se traduce en un conversar, en una "manera de hablar" (o de escribir). Pero el mādhyamika rompe la discusión, se retira. Rompe las reglas del juego filosófico; para hablar hay que querer decir algo, tener una opinión. Rompe así la comunicación, de la que sólo queda el puro movimiento de salir, de abandonar un sistema de lugares por un "no sé qué".

Este espacio hacia donde el mādhyamika sale es un lugar sin límites, pues no tiene un centro y es un espacio diseminado, pues carece de sentido. Un afuera que puede parecer un desierto infinito. Lo interesante de esta aventura insensata del pensamiento es que fue considerada como un camino de salvación y, lo que es todavía más intrigante, que naciera con el apoyo del poder de alguno de los monarcas de su tiempo (RA y SL).

Nāgārjuna como filósofo edificante

Para finalizar me gustaría señalar los aspectos constructivos del pensamiento de Nāgārjuna. Para ello utilizaré la definición de Richard Rorty de lo que es un "filósofo edificante". Rorty hace una distinción entre lo que él llama filósofos sistemáticos y filósofos edificantes. La parafraseo aquí, el paréntesis es mío:

> [...] los primeros buscan la conmensuración universal en un vocabulario final, los segundos se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse [aunque esto acaba siendo inevitable], o de que su obra pueda considerarse conmensurable con la tradición. Descartes, Kant, Husserl y Russell serían del primer tipo, mientras que Kierkegaard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger del segundo tipo. Los filósofos sistemáticos son constructivos y ofrecen argumentos. Los edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Son conscientes de que su trabajo perderá vigencia cuando transcurra el periodo contra el que estaban reaccionando. Los sistemáticos construyen para la eternidad mientras que los edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los primeros pretenden seguir el camino seguro de la ciencia, los segundos quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas (Rorty, 2001a: 323-350).

Situar a Nāgārjuna en el segundo tipo significa que palabras como vacuidad (śūnyatā) y contingencia (pratītyasamutpāda) no deben considerarse como un vocabulario último ni institucionalizarse, es decir, servir de base a la construcción de un sistema, aunque paradójicamente fueran el arranque de una escuela de pensamiento que perduraría más de un milenio. No deben ser fundamento o axioma de una filosofía posterior. Rorty señala que el concepto mismo de filósofo edificante constituye una paradoja.[57] Platón definió al filósofo por oposición al

[57] Kierkegaard (1975) decía que no se debía pensar mal de la paradoja, pues la paradoja es la pasión del pensamiento, un pensador sin paradoja es como un amante sin pasión. Pero la potencia más alta de una pasión consiste en querer su propia caída. Ésta es, según el filósofo danés, la más alta paradoja del entendimiento: querer descubrir algo que él mismo no pueda pensar.

poeta. De ahí que los sistemáticos nieguen a Nietzsche o a Heidegger la condición de filósofos.

Aunque Nāgārjuna no lo expresara así, yo diría que, en sentido estricto, no propone una "teoría del vacío". Atribuirle una teoría del vacío o una teoría cualquiera es malentender su forma de entender la vacuidad. Lo que Nāgārjuna propone es una "manera de hablar" mādhymika y un estilo del pensamiento.[58]

Ese estilo es más una herramienta que un conocimiento. Es una manera de arreglárselas con los discursos, con lo que se dice, y una forma de ver cómo están articulados y cómo siempre es posible su desmantelamiento. No se trata por tanto de decir "cómo las cosas son" (pues no son de ninguna forma determinada), sino de hacer que nuestra manera de hablar coincida de alguna manera con el mundo para desenvolvernos mejor en él. Pero decir "coincida" no implica que lo "refleje" o "descubra", sino más bien que tenga el mismo carácter o un humor parecido.

¿Hay más un deseo de edificación que un deseo de verdad en Nāgārjuna? Me inclino a decir que sí, pero soy consciente de que esas dos funciones son difícilmente separables. Después de todo, y pese a sus afirmaciones, Nāgārjuna defiende una verdad por encima de las demás y su filosofía está ligada a las tradiciones indias del debate que son dogmáticas y pedagógicas al mismo tiempo. Por otro lado, la tensión entre edificación y verdad no tiene por qué significar la adopción de un compromiso (me comprometo con tal proposición) o la "resolución"

[58] "Estilo": (diccionario Julio Casares) Manera de expresar el pensamiento por medio de la palabra hablada o escrita, por lo que respecta a la elección de vocablos y de giros, que dan al lenguaje carácter de gravedad o llaneza o lo hacen especialmente adecuado para ciertos fines.

de la tensión como si de un conflicto se tratara. Quizá en dicha tensión radique la fuerza creativa de Nāgārjuna.

Esto se podría contrastar con la idea heideggeriana de realizar nuestra esencia buscando esencias: ontología como hermenéutica: la esencia del hombre descansa en su búsqueda del significado. Uno puede edificarse buscando esencias pero eso no quiere decir que ésta sea la única manera de hacerlo. Para Nāgārjuna no sólo no es la única, sino que es una vía equivocada.

Sin embargo, esta "postura" puede caer en el absurdo de pensar que el vocabulario utilizado por el budismo o por la ética budista tenga una vinculación privilegiada con la realidad, que sea algo más que cualquier otro conjunto de descripciones. Parece que si no se quiere caer en dicha contradicción Nāgārjuna debe abrir las puertas a lo que está fuera de la misma tradición budista, y a veces parece que lo hace: "cuando no aparezcan los completamente iluminados y cuando los discípulos del Buda hayan desaparecido, la sabiduría de los despiertos solitarios surgirá plena y sin contaminación".[59]

> [Los filósofos edificantes] Se niegan a presentarse como si hubieran averiguado alguna verdad objetiva... Se presentan como personas que hacen algo distinto de (y más importante que) ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Es más importante porque, dicen ellos, la misma idea de "representación exacta" no es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía [...] los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones. Es una posición difícil, pero no imposi-

[59] saṃbuddhānām anutpāde śrāvakāṇāṃ punaḥ kśaye |
jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate || MK: 18.12.

> ble... Debemos considerar el término "corresponde a cómo son las cosas" como un cumplido automático hecho al discurso normal que logra sus objetivos y no como una relación que se debe estudiar y a la que hay que aspirar durante todo el resto del discurso. Tratar de ampliar este cumplido a los hechos del discurso anormal es como felicitar a un juez por su sabia decisión dándole una buena propina: demuestra una falta de tacto. Pensar que Wittgenstein y Heidegger tienen opiniones de cómo son las cosas no es estar equivocados sobre cómo son las cosas exactamente; es sólo mal gusto. Los coloca en una situación en la que no quieren estar, y en la que parecen ridículos (Rorty, 2001a: 335-336).

Tengo la sensación de que Nāgārjuna no quiere estar en el foro de la discusión ofreciendo una teoría del mundo, pero al mismo tiempo no logra evitar (o al menos no del todo) tener una opinión sobre la cuestión de qué debe hacer uno con las opiniones. Su opinión (negada) es que al budista que persiga el ideal del bodhisattva le conviene carecer de opiniones. Así pues, opta por criticar la idea misma de tener una opinión e, ironías de la historia, esa crítica se convierte en el material sobre el que se esculpe un nuevo ideal (ideario) del budismo.

EPÍLOGO
La causa vive en el futuro

ANTIESENCIALISMO: ESENCIA COMO CARENCIA

Hay una idea que recorre los textos de Nāgārjuna como una corriente subterránea. No quisiera decir que está implícita en ellos, sino más bien que los alimenta desde abajo y sirve de barbecho a toda su retórica. Un fluido que, desde lo profundo, fertiliza la tierra donde crecen estas prácticas discursivas. Esta idea subterránea no quiere ser evidente ni presente, se escabulle serpenteando por las oquedades del subsuelo llevada de su propio impulso. Tiene como patria mitológica un submundo: el mundo de los nāgā donde, según la tradición, se hallaban escondidos los textos que Nāgārjuna rescató. Pero tiene también una patria filosófica. La idea a la que me refiero, se expresa así: "lo esencial del hombre está en sus carencias", o, más general: "lo esencial de cualquier cosa (dharma) se manifiesta en lo que le falta". Ni nosotros ni las cosas estamos completos. Esa carencia *fundamental* (niḥsvabhāva) hace a las cosas apoyarse unas en otras, hace a los hombres hermanarse y a las acciones coordinarse. El antiesencialismo metafísico se conecta así con una preocupación existencial: el problema del sufrimiento, y se enraiza en los inicios mismos del budismo, que vio (aquí Wilde) que donde hay dolor, hay un suelo sagrado.

La esencia de la persona radica en lo que le falta. No estamos acabados ni somos seres completos. Lo que nos falta se atisba pues en el horizonte y hacia ello nos dirigimos. Pasión de futuro y voto de bodhisattva convergen en esta perspectiva. El hombre no tiene una esencia sino que va hacia ella, tiende hacia ella y su espíritu no es otra cosa que el ánimo de inventar entusiasmos que mantengan viva esa marcha.

Nāgārjuna tiende hacia un no dualismo (advaya) (anticipando el vedānta advaita), sin que esto quiera decir que logre renunciar del todo a las oposiciones binarias (sin éstas el pensamiento no es posible). Como ya se apuntó, su esfuerzo consiste en quitarse de encima ciertos dualismos heredados de la literatura anterior como condicionado/incondicionado, esencia/característica, sujeto/objeto, nirvana/saṃsāra e incluso (aunque no lo parezca debido a su predilección por metáforas como ilusión, espejismo o sueño) ilusión/realidad. La imagen del mundo construida en función de estas dualidades es reemplazada por pratītyasamutpāda, hay relaciones sin términos y relaciones dentro de relaciones.

¿Cómo puede haber relaciones sin *términos* que se relacionen? Veamos un ejemplo, detengámonos en la siguiente frase de una novela de Ernesto Sábato: "No sabía lo que ella pensaba, tampoco sabía lo que pensaba yo, pero tenía la certeza de que ella pensaba como yo". Lo que ella pensaba no tiene una naturaleza propia cerrada y bien definida. Lo que yo pienso tampoco. Pero esta indeterminación no impide la afinidad ni hace imposible la comprensión. Conocemos (reconocemos) la analogía, identificamos una empatía sin que nos lo impida ignorar qué elementos participan en ella. ¿Es ésta la ilusión del entendimiento?

El antiesencialismo de Nāgārjuna significa que dado un ente "X", sea lo que sea, no hay nada que no sea un rasgo relacional de ese X. Pero al sostener que no hay una cosa que sea la naturaleza propia (svabhāva) de X, se socava la distinción entre lo intrínseco y lo extrínseco. Por tanto no hay una descripción de como es realmente X más allá de su relación con las necesidades humanas, la conciencia o el lenguaje. El discurso filosófico se convierte en un discurso de persuasión —en el caso de Nāgārjuna la persuasión toma la forma de una exégesis religiosa. De nuevo son útiles aquí algunas de las ideas de Rorty:

> Algunos filósofos ven una diferencia esencial entre lógica y retórica o entre "convencer" y "persuadir". Yo no la veo. Hay una diferencia entre argumentos buenos y malos, pero esta diferencia se refiere al público o a los destinatarios. Un argumento es bueno para el público cuando a éste le parecen plausibles las premisas del argumento. También existe una diferencia entre argumentos sinceros y no sinceros. Los primeros son de tal índole que aquellos que los proponen lo hacen porque ellos mismos están convencidos de ellos. Pero no creo que necesitemos diferenciar entre argumentos lógicos y argumentos "puramente retóricos" (Rorty, 2002: 162).

¿De qué modo justifica entonces un antiesencialista como Nāgārjuna términos como "objetivo" (frente a "subjetivo")? ¿Estamos ante un "todo vale"? Dado el rechazo a una distinción entre intrínseco y extrínseco, está claro que lo "objetivo" no puede ser definido mediante los rasgos intrínsecos de un objeto, esa puerta está cerrada para el antiesencialista. El recurso que le queda es decir

que lo "objetivo" se define por referencia a la facilidad de crear consenso entre los indagadores. Lo objetivo es cuando resulta fácil que "todos estemos de acuerdo", ése es el verdadero *fin de las discusiones*. Por eso habrá tipos de discurso que encajen mejor y resulten más persuasivos en unos contextos que en otros. Este adecuarse o encajar perfectamente crea la ilusión de una verdad acontextual o ahistórica, algo que es inconcebible.[1] Del mismo modo que la distinción apariencia-realidad es substituida por distinciones sobre la utilidad relativa que tienen las descripciones para los fines budistas (filosofía como exégesis soteriológica), la distinción objetivo-subjetivo es reemplazada por distinciones sobre la facilidad relativa de obtener acuerdo.

> Decir que los valores son más subjetivos que los hechos es decir que es más difícil conseguir acuerdo respecto de qué cosas son feas o de qué acciones son malas que respecto de qué cosas son rectangulares... Una típica reacción inicial contra el antiesencialismo es que es demasiado antropocéntrico, demasiado propenso a considerar a la humanidad como la medida de todas las cosas. Para muchos, parecería que el antiesencialismo carece de humildad, de misterio, de un sentido de la finitud humana. Parecería que no tiene el aprecio del sentido común por la obstinada otredad de las cosas de este mundo. A esta reacción del sentido común el antiesencialista responde que el sentido común no es en sí mismo más que el hábito de usar un cierto conjunto de descripciones (Rorty, 2001b: 49).

[1] La idea de la verdad como algo inconcebible la encontramos en muchas de las literaturas religiosas y también en la budista: el *Sūtra del diamante*.

Nāgārjuna, en consonancia con la tradición budista en la que fue educado, no considera que lo humano tenga una naturaleza intrínseca o una esencia. Para Nāgārjuna el término "humano" no se refiere a una esencia, pero sí a un proyecto prometedor. Esta noción se conecta con el voto del bodhisattva y las aspiraciones del monje budista del mahāyāna. Parece como si se quisiera transferir al futuro la sensación de secreto y de misterio que los esencialistas aplican a las cosas o a las personas. Es aquí donde se puede encontrar un vínculo con la forma en la que el mahāyāna construye su modelo ideal del santo (bodhisattva).

Encontrar la verdad o construirla

> La tradición [budista] no pudo decidirse entre avidyā y tṛṣṇā, entre el papel relativo de la obnubilación y el deseo. Cosa que no debe sorprendernos, porque el querer entender el papel relativo de éstos esconde en parte un supuesto de la modernidad (y de la escolástica tardía del budismo): el imaginar que las emociones y los deseos se pueden separar del significado de las palabras y del proceso discursivo racional. El lenguaje creador y la razón instrumental, como el desear y el anhelar, son a la vez dos aspectos y dos funciones de un solo proceso mental: crear mundos es desear mundos.
>
> LUIS GÓMEZ (2002b)

¿Cómo hacer compatible la idea de que la verdad es algo que "se construye" (en lugar de algo que "se encuentra" o "descubre") con la idea del mundo como prodigio? En un mundo prodigioso todo sería sorprendente, hasta el punto de que la sorpresa o el descubrimiento serían algo habitual y dejarían de serlo.

En nuestro mundo moderno la ciencia hace nuevos descubrimientos cada día, *descubre* (desentierra) verdades. ¿Cómo es posible hablar entonces de la verdad como algo construido? He aquí una posible respuesta. Construimos la verdad pero no sabemos en qué va a parar nuestra construcción. Cuando empezamos a edificar no podemos prever el resultado final, de ahí la sorpresa, de ahí la ilusión de hallazgo, de *encuentro* con la verdad. La ciencia está constantemente construyendo verdades, pero algunos científicos las consideran descubrimientos, pues no pueden imaginarse adonde les llevarán los desarrollos matemáticos que crean. La construcción adquiere así un carácter de hallazgo, gracias a los destinos insólitos que puede alcanzar su desarrollo.

Según esta concepción, la verdad no será entonces el encuentro con lo que estaba oculto, escondido y secreto. No se trata de quitar la cubierta a alguna cosa, destaparla y ponerla de manifiesto, pero lo parece. El descubrimiento de lo que era ignorado hasta entonces es el resultado del derrotero insospechado de nuestros lenguajes (ya hablemos de literatura, ciencia o música). Averiguar una cosa, revelar o manifestar lo que estaba oculto, dar a conocer al disfrazado o disimulado, no es diferente pues del erigir, componer y hacer de nuevo alguna cosa: construirla. El edificio, el puente o el navío se construyen tanto como la verdad. Pero esta última nos concede la ilusión de haberla "des-cubierto", de haberla revelado.[2]

[2] El regreso a la cita de Borges es ineludible aquí: "Cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: *No bajarás dos veces al mismo río,* admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con que aceptamos el primer sentido (el río es otro) nos impone clandestinamente el segundo (soy otro) y nos concede la ilusión de haberlo inventado" ("Nueva refutación del tiempo", en Borges, 1985: 177).

LAS DOS VERDADES DEL MADHYAMAKA: UNA INTERPRETACIÓN MODERNA

El término "verdad" abarca una amplia gama de significados y alusiones. Usualmente, y así ha sido entendida a lo largo de gran parte de la historia, la verdad es la conformidad de las cosas con el concepto que de ellas se forma la mente. Es lo que podemos llamar la verdad por correspondencia (entre la cosa y la imagen que nos hacemos de ella). Esta verdad por correspondencia incluye la verdad emocional o moral, aunque aquí esa imagen son palabras y esa cosa emociones o pensamientos: conformidad con lo que se dice o se piensa.

La verdad se ha asociado también con la propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna. A veces se conecta con "realidad" o con la existencia real de algo. Verdad y realidad fungen como hermanas en muchos de sus contextos.

En el caso del madhyamaka y su "política" de dos verdades, podemos tratar de esbozar una interpretación moderna. Una interpretación que, por ser moderna, deja de lado la idea de verdad como correspondencia y la idea de verdad como realidad.

Así pues, según esta aproximación moderna al madhyamaka, habría dos formas posibles de imaginar o concebir la verdad:

1. La primera forma consiste en considerar la verdad como una cuestión de política interna dentro de cada lenguaje en particular. La verdad dependería entonces del lenguaje y de sus reglas, ya sean reglas de juego o axiomas (premisas). La verdad es así un juicio o una proposición que no se puede negar racionalmente, es decir,

dentro de ese juego del lenguaje.[3] Este lenguaje puede ser el matemático, el jurídico, el gramatical o el de la física. Como ya se dijo, es verdad que dos más dos son cuatro, que hay frases gramaticalmente mal construidas, que va contra la ley el atraco a mano armada, que la atracción gravitatoria es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia y que la luz tiene una naturaleza dual onda/corpúsculo. Esto no nos debería llevar a la conclusión errónea de creer que el mundo habla un lenguaje (Rorty, 1991). Somos nosotros, los seres humanos, los que hablamos lenguajes que proyectamos sobre el mundo. Estas proyecciones nos ayudan a ordenar hechos y experiencias, y ese orden facilitará su comprensión. El mundo se humaniza y podemos decir con toda seguridad que en estos lenguajes ciertamente hay verdades.[4]

Esto sería lo que el madhyamaka llama verdad convencional: (saṃvṛti-satya), una verdad sujeta a esa humana convención que son los lenguajes y que se funda en la consistencia (coherencia) respecto a los axiomas o a las reglas del juego.[5] Pero hete aquí que los lenguajes son realidades abiertas, abiertas a algo que las trasciende. Llegamos así a la segunda concepción de la verdad.

2. La segunda forma de concebir la verdad es ciertamente paradójica pero no por ello menos racional que la primera. Consiste en considerar "verdad" a aquello que queda fuera de un determinado juego de lenguaje (o de todos los lenguajes). La "verdad" como lo inconcebible,

[3] Racionalmente significa entonces aquí: "siguiendo tales reglas y axiomas".

[4] Esta primera forma de considerar la verdad puede tener, en su versión fuerte, un corolario que afirma que donde no hay lenguaje no hay proposiciones (que puedan ser verdaderas o falsas) y por tanto no tiene sentido hablar de "verdad".

[5] La imagen de consistencia remite a otro de los significados de verdad que hemos citado al principio, el de algo sólido, estable y duradero.

lo que no puede concebirse mediante un lenguaje dado. La verdad como algo que trasciende el lenguaje y se sitúa en un más allá donde el lenguaje ya no es operativo.

La paradoja está en que "concebimos" esa verdad como inconcebible. Nos hacemos una idea, una imagen de eso inconcebible y, a pesar de que es imposible de apresar o de expresar, lo intentamos de múltiples maneras (el arte es una de ellas, el ritual otra). Y esa imagen de la verdad nos puede inspirar, reconfortar, iluminar. Algunos han querido ver en este más allá del lenguaje un más acá fundacional, la verdad como la cimentación sobre la que descansa el edificio del lenguaje, su base, siendo entonces la "verdad" la fuente de la que brotan todos los lenguajes.

Esta otra forma de concebir la verdad tiene sus razones. Los lenguajes son realidades abiertas, abiertas a algo que las trasciende pero que el mismo lenguaje se ve incapaz de definir. El lenguaje matemático es quizá, de todos los citados, el que a primera vista parecería menos cualificado para esa apertura, el menos "abierto". No es así. La matemática, desde Euclides, ha construido sus teoremas a partir de ciertos enunciados llamados axiomas. Las reglas de esta actividad teorizadora son dos: *1)* los axiomas tienen que ser los menos posibles; y *2)* los axiomas tienen que ser consistentes, de forma que no sea posible deducir a partir de ellos dos conclusiones que se contradigan.[6] Son muchos los conjuntos de axiomas a

[6] Euclides fundó así su geometría, con pocos axiomas: por dos puntos cualesquiera sólo se puede trazar una recta, el total es la suma de las partes, etc. Por mucho tiempo se creyó que los axiomas de Euclides eran los únicos capaces de construir una geometría consistente y que por eso eran "verdaderos". El siglo XIX demostró que se podían construir geometrías no euclidianas cambiando de axiomas y que también resultaban ser consistentes. Desde ese momento ya no tiene sentido preguntar qué geometría es la verdadera sino cual es más útil al propósito de nuestra investigación.

partir de los cuales se puede construir un sistema matemático consistente, todos ellos distintos y todos ellos coherentes. La regla de esa coherencia es que en ninguno de esos sistemas se pueda deducir a partir de los axiomas que algo es a la vez X y no-X, pues esto rompería la consistencia y el sistema sería incoherente. El lógico austriaco Kurt Gödel postuló en 1931 su famoso teorema de incompletitud (en realidad son dos: G1 y G2). G1 dice que en cualquier conjunto de axiomas siempre es posible hacer enunciados (a partir de dichos axiomas) que no pueden ser ni rechazados ni probados, el sistema es incapaz de decidir sobre estos enunciados o proposiciones. Esto hace al sistema incompleto: hay algo que queda fuera de las capacidades del sistema. Parecería que es la misma construcción del sistema la que genera eso inconcebible, eso sobre lo que el sistema no puede decidir. Esto sería lo que para el madhyamaka es la verdad según el sentido último (trascendente): parama-artha, que descansa en la verdad convencional o consistente: saṃvṛti. No hay una sin la otra.

G2 es un corolario de G1 que dice que debido a la incompletitud del sistema, dada esa incapacidad del sistema para aceptar o rechazar ciertas proposiciones, la consistencia del sistema no puede probarse dentro del mismo sistema. La consistencia remite a un "afuera", como en esas pinturas manieristas donde las figuras señalan a un punto fuera del cuadro.[7]

[7] El mundo solo podría ser coherente si pudiéramos salir de él, al igual que la coherencia de un lenguaje se preserva si salimos de él y lo miramos desde un metalenguaje (Russell) y así hasta el infinito (anavasthā). Los lenguajes, como los hombres, son sistemas abiertos, con una tendencia innata (o fundacional) hacia lo que los trasciende. Eso trascendente, eso que nos completa, sólo puede ser atisbado, intuido o sospechado. Algo no permitido por esa fuerza policial que son los axiomas. Esa verdad puede ser sugerida, pero no dicha. "Lo que se

Versión nagarjuniana de todo esto: los teoremas son conjeturas, generan afirmaciones que no son ni demostrables ni rechazables. En esta paradoja vive el mādhyamika y en esa paradoja descansa la tensión de su fuerza creativa.

Constructivismo

> Este cuerpo... no os pertenece ni a vosotros ni a otro. Consideradlo como los actos del pasado [que así se han] construido, deseado y sentido.
>
> (Saṃyutta-nikāya: 2.64-65)

A lo largo de todo este trabajo he querido resaltar los aspectos constructivistas del pensamiento de Nāgārjuna. Lo he hecho consciente de la distancia histórica y geográfica que lo separa de algunas de las corrientes modernas del pensamiento que he ido citando. El lector juzgará si es lícita esta asignación. Mi propósito ha sido llamar la atención sobre los aspectos de Nāgārjuna que pueden resultar interesantes al pensador contemporáneo, y hacerlo sin renunciar a los métodos de la historiografía y a una investigación filológica rigurosa. Mi búsqueda ha sido pues la de los tipos de argumentos budistas que podrían participar del debate filosófico de nuestros días.

La justificación de este tipo de actitud podría tomar la siguiente forma: desde la perspectiva del constructivismo el mundo está por hacer, o mejor, está rehaciéndose (o rescribiéndose en el caso de la historiografía) cons-

refleja en el lenguaje (que sería esa verdad inconcebible) no puede ser representado por el lenguaje" (*Tractatus*: 4.121). El modo de hablar del mādhyamika, su estilo, su forma de comportarse con ideas y argumentos, sirve de espejo para que ese reflejo brille.

tantemente. No hay un mundo real que exista como algo completamente acabado (por utilizar la terminología de Nāgārjuna). Para el constructivista, como para Bernard Shaw, *god is in the making*, dios está en el hacerse, y este hacerse es lo que llamamos "historia universal", "dios", "realidad", "ser", o "materialismo dialéctico". Estos términos podrán reemplazarse siempre por un vocabulario nuevo si éste tiene éxito en la tarea de sustitución de los viejos iconos, es decir, siempre y cuando el esfuerzo de persuasión llegue a convencer a las comunidades científicas de la necesidad de dicho cambio (es aquí donde se conectan verdad y poder, en el sentido de Foucault). Nāgārjuna tuvo ese éxito y una parte de los budistas comenzaron a hablar en otros términos.

Estas *historias* divergen en las diferentes culturas y dentro de cada una de ellas, sus narraciones no sólo son estructuralmente muy diversas sino que tienen vocabularios y sintaxis irreductibles, la equivalencia en la traducción nunca es perfecta, todo esto conduce a una pluralidad de mundos posibles y a una pluralidad de dioses en construcción.

Lo verosímil de estas narraciones (el que sean aceptadas o no) será función de lo que dan por supuesto aquellos que las reciben y las producen, de lo que les resulta más familiar.[8] Es aquí donde el concepto de cultura es más decisivo, pues la cultura implica todo aquello que se da por supuesto. Lo supuesto es un "objeto" que no se expresa en la narración (en la proposición lógica tampoco: es el axioma), pero es aquello de lo que depende la verosi-

[8] Curioso, hay un uso de "familiar" (*Diccionario de autoridades*) que prácticamente se ha perdido pero que sirve a los propósitos del pragmatista: "todo aquello que es apropiado y útil para alguna cosa: *lo amargo es familiar al estómago.*

militud de dicha narración: el que sea aceptada o no como verdad.[9]

El constructivista ve en lo que se da por supuesto, en lo dado, el candidato más cualificado al título de "lo real" (Rorty). Reconoce, con el psicólogo, que el espíritu tiende a considerar como realidad aquello que le es más habitual y cuya contemplación le exige menos esfuerzo (Ortega y Gasset). Y es en este punto donde el significado no puede desligarse de la cultura. Lo familiar es lo primero y por ser lo que vino antes lo consideramos más "real".[10] Lo primero toma muchas formas en psicología: el inconsciente para Freud, la infancia para Piaget. Pero es claro que cada tradición cultural convierte su pasado, su historia, en un modo de verdad, de fundamento. Pertenecer a una cultura significa compartir todo un caudal de suposiciones. Chesterton, con su habitual sentido del humor, decía que aceptar la tradición era como conceder derecho de voto a la más oscura de las clases sociales: la de nuestros antepasados. Toda "verdad" es resultado de esa fidelidad.

Cómo conocer la verdad ha sido el interrogante de la filosofía a lo largo de gran parte de la historia del pensamiento. Cómo construimos esa verdad es la pregunta moderna a la que me refiero. La construcción de una verdad y de una realidad budista fue el trabajo al que Nāgārjuna dedicó sus empeños. El problema de la verdad se retira para dejar paso a la cuestión de cómo

[9] Para el constructivista, el descubrimiento de la antimateria por Pauli, de forma teórica, con un papel y un lápiz, y su posterior *localización* experimental, es un buen ejemplo de "construcción de mundos". El constructivista cree que considerar la verdad como una creación cultural acarrea más ventajas que desventajas. No tiene inconveniente en reconocer que hay tantas verdades como mundos posibles.

[10] Un ejemplo narrativo: *La noche boca arriba* de Julio Cortázar.

llegamos a darle significado a la experiencia, y es aquí donde podemos ver al escolástico budista como un pariente cercano del constructivista.[11]

El motor de la dramatización del yo que Nāgārjuna lleva a cabo no es ya la vieja cuestión del sufrimiento, sino la indeterminabilidad del mundo en el que vivimos. Así, he intentado ver en su obra una narrativa antes que una filosofía. Una "manera de hablar", una retórica y un estilo antes que un sistema teórico o un edificio conceptual donde todo encaja. Esa retórica es indisociable de una "manera de mirar" y toda una serie de *tecnologías del yo* destinadas a lograr lo que los budistas consideraban más estimado o valioso. He adoptado la idea de que la narrativa es un modo de conocer primario y me he dejado guiar por la que considero la mejor definición concisa de lo que es una narrativa: "aquello que se ocupa de las vicisitudes de la intención" (Bruner). Esto me ha llevado a ver cómo los textos de Nāgārjuna derivan del pragmatismo (lo que uno intenta hacer con un texto) hacia el constructivismo (las realidades que el texto crea).

He usado muchas de las ideas de Bruner en este trabajo, entre ellas la idea de que no actuamos directamente sobre el mundo sino sobre las creencias que mantenemos sobre el mundo, la idea de que el hombre desde que nace es un activo y apasionado creador del significados y que la mente humana no puede verse de ningún modo como algo independiente de la cultura, algo desnudo o "natural" a lo que se le añade la cultura y el lenguaje (Bruner, 1998). He utilizado también la idea de Luis O.

[11] Un cuento brevísimo de Augusto Monterroso ilustra de forma espléndida la visión constructivista. Se titula "El Mundo" y es tan breve que cabe en esta nota: "Dios todavía no ha creado el mundo; sólo está imaginándolo, como entre sueños. Por eso el mundo es perfecto, pero confuso."

Gómez según la cual la razón tiene sentido tan sólo como un medio entre otros de enfrentar lo que no parece racional, es decir, lo que parece socavar o poner en tela de juicio nuestro sentido del orden (por ejemplo, lo milagroso o lo prodigioso, pero también las guerras, las desgracias y las catástrofes). Tenemos necesidad de un orden (esa necesidad nos viene dada por la cultura y el orden social en el que crecemos y nos desarrollamos), pero dado que la naturaleza no sigue ese orden, no está sometida a él, la actividad de la razón es el esfuerzo por crearlo, descubrirlo y construirlo.[12] Con todas estas ideas he tratado de establecer una filiación del trabajo de Nāgārjuna con el de los neopragmatistas (en especial con el de Richard Rorty) y con la cuestión de la persuasión como herramienta indispensable en el "trabajo de la religión".

El reconocimiento y la influencia, a lo largo de toda Asia, de los trabajos de Nāgārjuna no ha sido casual. En cierto sentido es la indeterminación la que logra despertar la creatividad del lector, la que lo induce y alienta a

[12] Gómez (glosario inédito): "En la literatura filosófica budista, el término que más se acerca al de 'razón' es el de yukti. No existe, sin embargo, un concepto que corresponda a la contraposición clásica occidental entre razón y pasión, razón e imaginación, o razón e instinto. Quizá la idea budista se limita a la de consecuencia lógica y consistencia persuasiva (lo que es racional es yukta, 'consecuente', 'consistente'). Como concepto analítico, la idea de 'razón' está entrelazada a la de 'racionalización' y 'persuasión'. La razón tiene sentido tan sólo como un medio entre otros de enfrentar lo que nos parece desorden (en sentido lógico, moral o estético) y de enfrentar las diferencias que encontramos al comunicarnos con los demás (tratar de entender o, usualmente, persuadir al otro). También parecen exigir un juicio o una explicación racional las violaciones a nuestro orden cósmico, como las guerras, las desgracias y las catástrofes, e igualmente las violaciones internas como los deseos conflictivos o las pasiones que juzgamos síntomas de debilidad moral. La necesidad de un orden, de racionalidad nos viene dada por el orden social en el que crecemos y nos desarrollamos, pero como la naturaleza no sigue ese orden, no está sometida a él, la actividad de la razón es el esfuerzo por crearlo, descubrirlo, construirlo o establecerlo."

participar en la producción del texto. El investigador buscará el sentido hasta encontrarlo en aquellas fuentes que su tradición académica, su maestro, su gurú o su financiador considere autorizadas y normativas. Este encontrar el sentido es en realidad crearlo, pero respira en la ilusión de un hallazgo, de algo que se *des-cubre*. El budismo también reconoció a los creadores del sentido como ilusionistas ilusionados. La doctrina fue para el mahāyāna una ilusión mágica donde el bodhisattva desarrollaba no sólo su arte en los prodigios, sino también una infinita compasión. Este viejo ideal budista tiene algunas conexiones con ese otro moderno propuesto por algunos constructivistas y neopragmatistas. Ambos ideales nutren una de las necesidades humanas más fundamentales (quizá la única y fundamental): la esperanza. Autoridad (antepasados), sentido (búsqueda) y esperanza quedan así vinculados con el porvenir: ese lugar donde la esperanza es depositada.

La relativa indeterminación de los *Fundamentos de la vía media* es la que ha posibilitado un amplio espectro de *actualizaciones* y confirma la idea de que las narrativas (o los textos literarios) inician o motivan producciones de significados en lugar de formular significados en sí. De ahí que haya visto en Nāgārjuna a un "filósofo edificante" o inspirador. Los numerosos comentarios a su obra confirman esta suposición. El fundamento de esta retórica de lo indeterminado se basa en que normalmente suponemos que lo que alguien dice o escribe debe tener algún sentido. Si el sentido no es claro, o no se nos da de forma inmediata, lo buscaremos hasta encontrarlo. El prerrequisito de esa búsqueda, su causa, es que ese alguien sea considerado por el hermeneuta como una autoridad. Debe haber un respeto y una confianza en que se

encontrará algo valioso, si no hubiera dicha esperanza la búsqueda no se iniciaría. En este sentido se puede considerar que el texto es un clásico, un tipo de libro que, como ha dicho Italo Calvino, "nunca termina de decir lo que quiere decir."

Este libro ha sido un intento de actualizar el texto y liberarlo de esa otra retórica que habla de "objetos", "hechos", "verificación" y "verdad".[13] Este esfuerzo por investigar de qué manera podemos leer hoy el trabajo de Nāgārjuna hace suya la idea de que toda historia es historia contemporánea.

> [...] un libro es más que una estructura verbal, o que una serie de estructuras verbales; es el diálogo que entabla con su lector y la entonación que impone a su voz y las cambiantes y durables imágenes que deja en su memoria. Ese diálogo es infinito; las palabras *amica silentia lunae* significan ahora la luna íntima, silenciosa y luciente y en la Eneida significaron el interlunio, la oscuridad que permitió a los griegos entrar en la ciudadela de Troya. La literatura no es agotable por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones. Una literatura difiere de otra, ulterior o anterior, menos por el texto que por la manera de ser leída (Borges, 1985: 157).

[13] "[La idea es que] *contar las cosas tal como son* resulta un eslogan no mucho más adecuado para la etnografía que para la filosofía después de Wittgenstein (o Gadamer), para la historia después de Colingwood (o Ricoeur), para la literatura después de Auerbach (o Barthes), para la pintura después de Gombrich (o Nelson Goodman), para la política después de Foucault (o Skinner) o para la física después de Kuhn (o Hesse). Que la 'evocación' pueda resolver el problema, o la paradoja ubicarlo, tal es evidentemente la cuestión" (Geertz, 1989: 147).

Mi manera de leer a Nāgārjuna se parece a la forma en la que el constructivista lee lo real. La idea que éste se ha construido de lo real es la siguiente: No existe una realidad prístina, virgen, pura. No existe un modelo original de la realidad, sino que toda realidad es versión de una realidad anterior, toda realidad es una transformación y una recreación efectuadas sobre la base de otras realidades dadas. Lo real es, por un lado, algo ya dado; y por el otro algo que está por hacer.

La diversidad de realidades construidas es función de la diversidad de intenciones de aquellos que las construyen y de los contextos en los que llevan a cabo esa tarea. Dicha construcción sigue determinados patrones relacionados con la forma en que estructuramos la experiencia. Esos patrones son heredados culturalmente pero también son recreados continuamente por la propia cultura.

Dadas estas ideas, la interpretación del mundo no descansará en la correspondencia con "lo real", con "lo que está ahí fuera", pues no hay forma de determinar tal mundo externo ajeno a nuestras construcciones. Sin embargo, que lo real sea en parte algo fabricado, que exista eso que Nelson Goodman (1993) llama "fabricación de mundos", no significa que dicha construcción no esté condicionada. Lo está. Tiene como base un mundo cultural y biológicamente dado, su levantamiento está limitado por el carácter del mundo en el cual se inició la recreación. La filosofía se sumerge así en lo que antes se llamaba antropología (o etnografía) y hoy ha dado en llamarse *cultural studies*.

Para el constructivista no hay por tanto significados "reales" sino significados culturales que aceptamos y modificamos al adaptarlos a nuestro mundo en transformación. Con esto se evita tanto el determinismo cultural

(social) como el biológico (el poder de los genes, por ejemplo). Esta visión tiene la ventaja de acarrear un gran poder de transformación y es ese proceso de recreación, ese intercambio, ese comercio del significado, lo que constituye para el constructivista el significado en la cultura. La moneda que hace posible dicho intercambio es la razón y la idea de que el sentido puede hacerse y deshacerse.[14] De esta manera puede verse cómo el sentido puede unirnos a los demás y evitar la abolición del sentido que supondría un sentido único y totalitario. El constructivista sabe que pierde la Realidad (con mayúsculas) pero que gana muchos mundos posibles, muchas "realidades" que interaccionan unas con otras; a veces de forma cívica y dialogada, otras con violencia; en un mercado o un ágora donde las transacciones del significado logran hacer de él un elemento vivo de la cultura. La búsqueda del sentido, la carrera en pos del significado no será entonces seguir el rastro (fétido) de un animal muerto, sino correr tras las huellas y los olores de una fiera huidiza que constantemente cambia de guarida y de hábitat.

[14] El sentido requiere de continuos cuidados y es mucho más frágil que el sinsentido, que se cuida solo y, como la entropía, tiende al aumento.

APÉNDICE

LA LEYENDA DE NĀGĀRJUNA

> La historiografía occidental lucha contra la ficción. La guerra intestina entre la historia y las historias se remonta muy atrás. Ésta es una querella familiar que, inmediatamente, establece las posiciones. Pero por su lucha contra la fabulación genealógica, contra los mitos y las leyendas de la memoria colectiva o contra las derivas de la circulación oral, la historiografía crea una distancia con relación al decir y al creer comunes, y se aloja precisamente en esta diferencia que la acredita como sabia al distinguirla del discurso ordinario.
>
> (DE CERTEAU, 1998: 51)

La leyenda es el lugar (la pantalla) donde se proyectan los ideales, la imaginación y las aspiraciones de una comunidad cultural. Narrarla puede por tanto decirnos mucho sobre la forma en la que los budistas concibieron el modelo perfecto del santo.[1] La leyenda de Nāgārjuna nos ha llegado en cuatro versiones, dos de ellas, las más antiguas, chinas (Kumarajīva y Xuanzang) y dos tibetanas (Bus-ton y Tāranatha).[2]

[1] De origen europeo, el término "leyenda" tiene desde sus inicios un estrecho parentesco con la hagiografía. Las "leyendas" eran las vidas de los santos, "lo que ha de ser leído", lo ejemplar, lo que merece recordarse.

[2] La diferencia entre la leyenda de Nāgārjuna (y muchas otras de la India) y las europeas es la voz que la trasmite. Para la historiografía las leyendas, aunque puedan estar basadas en "hechos históricos", están revestidas de elementos fantásticos y maravillosos creados por la imaginación popular. Lo peculiar

Desde la primera versión de la leyenda de Kumarajīva en el siglo V, hasta la última de Tāranātha en el siglo XVII, ha transcurrido más de un milenio. Es lícito suponer que durante todo ese tiempo la leyenda de Nāgārjuna sirvió para inspirar, recrear y renovar la imaginación de los que la leyeron o la contaron. Al mismo tiempo convirtió a su protagonista tanto en objeto de veneración como en paradigma. Es decir, por un lado la leyenda ha funcionado en el devoto como *tecnología del yo* (Foucault, 1990) y ha jugado así un papel tanto en su inspiración y devoción como en su forma de entender la tradición; por el otro ha servido a la construcción de un mito: el del patriarca Nāgārjuna.

Para la historiografía, tanto budista antigua como moderna secular, la leyenda sirve como un modo de acercarse a aquello que los propios budistas consideraban encomiable, reseñable o extraordinario. La leyenda no sólo permite dibujar el arquetipo del santo, cuyo papel se funde, como veremos, con el del mago; sino que también nos ofrece un panorama de cuáles fueron los rasgos característicos del género hagiográfico en los monasterios de India, China y Tíbet.

LAS VERSIONES CHINAS DE LA LEYENDA

La leyenda más antigua de Nāgārjuna data de principios del siglo V, y corresponde a Kumarajīva. No sabemos si es una composición del propio Kumarajīva o sólo una traducción al chino de alguna versión sánscrita que

del caso aquí es que los transmisores de la leyenda, ya fueran "fieles" a ella o re-creadores de la misma, no fueron individuos pertenecientes a la "imaginación popular", sino una élite escolástica y erudita.

circulaba por la India. Kumarajīva (314-413), nacido en una noble familia de Kucha, fue célebre por su erudición y por sus traducciones de textos budistas sánscritos y contribuyó activamente a la difusión de la escuela madhyamaka en China, denominada *San-lun* ("[La escuela de] los tres tratados"). Kumarajīva utilizaba a menudo elementos del taoísmo para explicar los textos budistas y hacer su lectura accesible en el ámbito cultural chino. He aquí un resumen libre de esta primera versión de la leyenda.[3]

> Nāgārjuna nació en una familia de brahmanes del sur de la India. Desde niño escuchaba a los sacerdotes recitar el Veda y gracias a su extraordinaria inteligencia muy pronto pudo memorizarlos y comprenderlos. A la edad de 20 años ya era célebre por sus conocimientos de astrología, geografía y artes adivinatorias. Deseoso de experimentar nuevas sensaciones, se unió a tres amigos de similar talento en la búsqueda de una vida de placer. Un mago les facilita el elixir de la invisibilidad. Los cuatro amigos se cuelan por la noche en palacio y seducen a las mujeres que allí duermen, dejando embarazadas a algunas de ellas. Llevado por la sospecha, el rey convoca a sus oficiales. El consejo se pregunta si los intrusos son demonios o magos. Si son magos sus pisadas dejarán huellas, si son demonios tendrán que ser combatidos mediante el exorcismo. La guardia de palacio coloca fina arena en las entradas y pronto descubre las primeras huellas. El rey ordena cerrar todas las puertas y clausurar todas las ventanas. Cien soldados ocupan el

[3] La traducción del chino de la leyenda de Nāgārjuna se encuentra en Walleser, 1922 y, más recientemente, en Corless, 1995. Me baso en dichas traducciones. Corless ha señalado los paralelos estructurales entre esta leyenda y la de Śākyamuni.

palacio en busca de los intrusos. Los soldados blanden sus espadas en el aire a la caza de las presencias invisibles. Los sables cortan las brisas en todas direcciones, cada rincón de palacio es escrutado y los amigos de Nāgārjuna van cayendo uno a uno ensartados por el metal. Ya sólo queda él. El rey recorre enfurecido todas las estancias dando órdenes. Cuando parece atrapado por la guardia real, Nāgārjuna encuentra el único lugar de palacio donde podrá salvar la vida: la proximidad del rey. El acero de los soldados no osará acercarse al monarca.

La experiencia lo conmueve profundamente y le hace comprender que el deseo es la raíz de todo sufrimiento. Inmóvil, junto al rey, promete que si logra escapar con vida se convertirá en renunciante. Al amanecer, cuando la caza ha cesado, logra escapar. Sus pasos lo llevan hasta una montaña lejana y allí, en el silencio de un hermoso valle y junto a un túmulo relicario, hace el voto de una vida virtuosa y se convierte en monje. Lee y estudia todos los textos canónicos que encuentra y peregrina incansablemente por toda India en busca de otros textos. En las montañas, encuentra a un monje que le descubre los textos que buscaba (*i. e.* los del mahāyāna), los lee, pero todavía no puede entender su profundo significado.

Las nefastas consecuencias del orgullo y la vanidad intelectual, los problemas teológicos relacionados con la coherencia lógica de la doctrina, la cuestión de la ortodoxia y la tentación de la herejía aparecen también en la leyenda.

Nāgārjuna somete en debate a los heterodoxos y a otros ascetas errantes. La vanidad lo atrapa. Se vuelve altivo y orgulloso: cree que la enseñanza del Buda recogida en los

textos, aunque maravillosa, es incompleta y carece de lógica. Llevado por estas disquisiciones decide establecer una nueva doctrina y fundar una orden al margen de la comunidad budista. Congrega a sus discípulos en una remota cueva de hielo y allí los ordena uno a uno en los nuevos preceptos, las nuevas reglas de conducta y el nuevo hábito.

Un ser mitológico lo salva del error entregándole los textos que completan la enseñanza del Buda. Todas las crónicas describen cómo Nāgārjuna descubrió, como si de una arqueología se tratara, textos que se encontraban sepultados y ocultos en el fondo de los mares.[4] La consistencia de estos textos, hasta ese momento desconocidos, con los antiguos, es un tema recurrente tanto en las leyendas como en la literatura del mahāyāna temprano.

Un bodhisattva con la forma de una serpiente fantástica (mahānāga) lo rescata del error y lo conduce, lleno de compasión, a su residencia subacuática, donde le muestra un hermoso cofre adornado de joyas que contiene profundos y abstrusos textos. Nāgārjuna los domina en 90 días y logra al fin comprender la vacuidad y el no surgir de los fenómenos. También puede ver la uniformidad de significados de los sūtra. Tras rechazar la invitación a quedarse en el reino subacuático regresa con los textos a Jambudvīpa.

Algunos estudiosos han sugerido que la tradición según la cual Nāgārjuna trajo estos textos (mahāyānasūtra) del reino de los nāga puede ser un indicativo de que en

[4] Para la tradición china (Kumārajīva) los textos que Nāgārjuna rescató del reino de los nāga fueron "Los textos que todo lo abarcan" (Vaipulya-sūtra), mientras que para la tradición tibetana fueron los del "Discernimiento perfecto" (Prajñāpāramitā).

el sur de India se iniciaba una tradición diferente a la que prevalecía en esta misma época en el norte (Ventaka, 1998: 27). Si bien es cierto que los textos de la prajñāpāramitā, vinieran de donde vinieran, irían eclipsando otras líneas del pensamiento budista, no tenemos forma de saber cuál fue la fecha ni el origen de esta literatura. Sin embargo, la exégesis del mahāyāna rechazará la idea de unos sūtra nuevos e insistirá en que estos textos ya se encontraban en la tradición. Simplemente hacía falta alguien que los descubriera. Ese alguien fue, según la leyenda, Nāgārjuna.[5] Estos "viejos" textos satisfacen completamente a Nāgārjuna, que dedicará toda su vida a propagar las profundas enseñanzas que contienen. La leyenda de Kumarajīva, como las tibetanas, destaca el celo de Nāgārjuna en ganar prosélitos para el mahāyāna y sus continuos empeños por difundir y divulgar esta enseñanza.[6] Participa en incontables debates en los que derrota a los heterodoxos y difunde el mahāyāna por todos los lugares de India.[7]

[5] En general, para la tradición de India lo nuevo no tiene el valor que tiene lo que ha merecido ser preservado por la tradición, lo que ha sobrevivido al filtro del tiempo y la descomposición.

[6] La versión de Kumarajīva menciona también el episodio de la conversión de un rey del sur de la India. Dicha leyenda cuenta cómo en aquella época los heterodoxos tenían el favor del rey y los budistas eran perseguidos. Nāgārjuna se encuentra con el rey y se presenta a sí mismo como un sarvajña (el que todo lo sabe). El rey lo pone a prueba: "¿qué están haciendo ahora los dioses?" El monje le responde que están luchando contra los asura. El rey oye un estruendo pero no ve a nadie alrededor. "¿Cómo puedes probarlo?", inquiere. Entonces, de pronto empiezan a caer del cielo todo tipo de armas, espadas, lanzas, jabalinas, etc. El rey duda: "Aunque éstas son ciertamente armas de lucha, ¿por qué habrían de ser de los dioses (deva) y los asura?" Entonces empiezan a caer del cielo dedos, pies, narices y orejas de asuras. El rey conmovido y asustado se convierte al budismo, y con él 100 brahmanes, que rápidamente afeitaron sus barbas y cabellos y entraron en la orden.

[7] La leyenda cita estos trabajos: Upadeśa de 100 000 estrofas, el Madhyamakaśāstra de 500 estrofas, y el Akutobhayā de 100 000 estrofas.

La leyenda vincula el poder de convicción mediante el razonamiento: la persuasión, con la capacidad de hechizar mediante el arte de la magia: la seducción. La historia sustituye argumentos por prodigios. La relación entre la persuasión (convencer mediante argumentos) y la seducción (encantar, hechizar) será uno de los temas que se analizarán más adelante. Nāgārjuna aparece como un mago y no como un lógico, las maravillas y los prodigios sustituyen a los argumentos y al razonamiento (yukti). Es muy probable que para India estas categorías no hayan estado tan separadas como lo han estado en Occidente.[8]

Un mago desafía a Nāgārjuna a un debate sobre el significado de los textos. Por medio de su arte, el brahmán

[8] Hay dos palabras sánscritas que se acercan al concepto occidental de "milagro". La primera es prātihārya que significa "sacar algo de donde no había nada", la segunda es vikurvaṇa: "la capacidad de producir el cambio en algo", por ejemplo, que una semilla se convierta instantáneamente en un árbol. El diccionario (RAE) define el término "milagro" como: *1)* hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a la intervención sobrenatural de origen divino; *2)* suceso o cosa rara, extraordinaria y maravillosa. La teología cristiana distingue el milagro natural, sobrenatural y el demoniaco o falso (brujería, magia). "La categoría se ha convertido en parte del lenguaje común y a menudo se usa al hablar de religión olvidando sus orígenes conflictivos. Las cuestiones son: *1)* si hay hechos o acciones reales fuera del rango de lo que la cultura propia considera ordinario; *2)* si esto indica una presencia divina real (sobrehumana o de poder extraordinario) o no; y *3)* si estos hechos son considerados por los creyentes como benévolos (indicadores de santidad o sagrados) o malévolos. A pesar de su bagaje polémico, los términos son útiles y puede restringirse su uso estableciendo que los milagros o lo milagroso es eso que el creyente ve como extraordinario (uno no espera que ocurra todos los días, o no cree que le pueda ocurrir a uno excepto como indicación de algo extraordinario o inusualmente sagrado). Se diferencia de la magia en cuanto ésta es principalmente para fines privados y es causada por una técnica que se considera como una especialidad del que la lleva a cabo (mago o hacedor de maravillas). "Maravillas" es la categoría más amplia, incluyendo cosas no sagradas. Los efectos de los rituales se describen mejor como "misterios", no milagros, porque comparten los elementos de la magia (llevados a cabo por un experto para producir un resultado esperado)" (Luis O. Gómez, glosario inédito).

crea frente a palacio un hermoso estanque de agua cristalina lleno de flores de loto, se sienta sobre una de ellas y se mofa de Nāgārjuna diciendo: "Tú estás sentado en el suelo, no eres diferente de un perro. Si deseas debatir conmigo tendrás que hacerlo sentado sobre una flor de loto". Nāgārjuna crea entonces un magnífico elefante blanco de seis colmillos que entra en el lago, destroza el asiento del fatuo brahmán, lo ensarta con uno de sus colmillos y lo arroja a tierra. El brahmán, avergonzado, pide humildemente perdón al maestro y le ruega piadosamente que lo instruya.

Más adelante la leyenda cuenta la muerte de Nāgārjuna que, como en el suceso anterior, está salpicada por la polémica doctrinal. Esta versión de la leyenda es menos explícita que la tibetana: oculta las circunstancias concretas de su muerte dejando un espacio al misterio, veámosla:

> Un brahmán irascible, seguidor del vehículo inferior (hīnayāna), considera que el maestro ya ha vivido demasiado y le pide a Nāgārjuna que abandone el mundo. Nāgārjuna se encierra en su celda y no sale en todo el día. Tras llamar insistentemente, uno de sus discípulos logra por fin abrir la puerta. No hay nadie. Una cigarra abandona volando la celda dejando su caparazón.[9] Cien años después de la muerte de Nāgārjuna ya se han construido numerosos templos en su honor en el sur de India y se le reverencia como un Buda.

[9] Corless (1995) ha señalado que ésta es una muerte muy taoísta. El espíritu inmortal abandona el cuerpo y éste es encontrado por los discípulos. Desprenderse del caparazón de la cigarra ha sido para la tradición china una de las estrategias para confundir al enemigo mediante una falsa apariencia.

La versión de Xuanzang

La segunda versión china de la leyenda es del siglo VII y corresponde a Xuanzang. Viajero incansable, traductor, peregrino, monje, Xuanzang fue el co-fundador de la escuela idealista del mahāyana chino: fa-hsiang (yogācāra). Es uno de los cuatro grandes traductores de textos budistas al chino.[10] Viajó por India durante 16 años y estudió en el colegio monástico de Nālandā. Es célebre por su *Crónica de la peregrinación a occidente* (Beal, 1969), libro de viajes donde se pueden encontrar valiosos informes para el estudio de la historia y la arqueología de India.

La versión de Xuanzang narra también una polémica en torno a la ortodoxia del mahāyāna. La cuestión de la ortodoxia y de cómo acreditar y legitimar el discurso ha sido uno de los temas de este libro y la leyenda lo ilustra:

> En aquella época vivía en el sur de India el joven bodhisattva Nāgārjuna, célebre por su erudición. Āryadeva, su discípulo, le dijo un día: "En Vaiśālī los seguidores del dharma han sido derrotados en debate por los heterodoxos y ahora se ha prohibido que durante 12 años suenen las campanas de los monasterios de la ciudad. Me siento preparado para echar abajo la montaña de la heterodoxia y encender la antorcha de la verdadera enseñanza". Nāgārjuna replicó: "En verdad

[10] Al regreso de sus viajes, Xuanzang tradujo al chino las obras principales de la escuela idealista yogācāra: Yogācāra-bhūmi-śāstra, Abhidharma-kośa, Mahāyāna-śamparigraha (Aṣanga) y Triṃśikā y Viṃśatikā (Vasubandhu); así como la Prajñāpāramitā en 60 volúmenes. Y compuso una obra que sintetiza las principales enseñanzas de 10 maestros del yogācāra: Vijñapti-mātratā-siddhi. Las experiencias del peregrino Xuanzang fueron el material para una célebre novela de aventuras del género fantástico de la literatura china del siglo XVI: *Viaje al Oeste*, de Wu Ch'eng-en.

los heterodoxos de Vaiśālī están bien entrenados e instruidos en las artes del argumento, no te enfrentarás a ellos, iré yo mismo". Āryadeva insistió: "¿Debemos echar abajo toda la montaña sólo para aplastar unos cuantos tallos podridos? Me siento de sobra capaz de silenciar a esos heterodoxos, para demostrárselo, acepte mi maestro asumir el papel de los heterodoxos y yo lo refutaré de acuerdo con la cuestión que se decida". Así hicieron. Tras siete días de debate Nāgārjuna fue derrotado por su discípulo y pronunció estas palabras: "En verdad las falsas opiniones son indefendibles. ¡Ve y derrota a esos ignorantes!"

Mientras, en Vaiśālī, los heterodoxos, temerosos de que algún śramaṇa[11] extranjero desafiara con un nuevo debate la ley promulgada, piden al rey que cierre las puertas de la ciudad. Āryadeva logra entrar disfrazado, escondiendo su hábito en una fardo de yerba. Se dirige a un monasterio y como no tiene lugar donde dormir, sube a la torre del campanario para pasar allí la noche. Al amanecer, hace sonar la campana con todas sus fuerzas. Al escuchar el tañido, los demás monasterios hacen repicar las suyas. Los emisarios anuncian al rey que hay un extranjero que quiere limpiar la afrenta sufrida por la comunidad budista. El rey reúne a las partes implicadas y promulga un decreto: Se celebrará un nuevo debate, pero el que salga derrotado deberá morir.

El debate da comienzo y Āryadeva escucha los argumentos cuidadosamente. En menos de una hora los ha refutado todos. Satisfechos, el rey y los ministros, levantan un monumento en honor de su extremada virtud[12] (Beal, 1969: 97).

[11] Śramaṇa: otra designación del monje budista (bhikṣu), originariamente se aplicaba a aquellos que llevaban una vida errante.

[12] La crónica de Xuanzang cuenta también la historia del príncipe que pide la cabeza de Nāgārjuna para poder heredar el trono (ver leyenda tibetana de

LAS VERSIONES TIBETANAS

Las dos principales fuentes tibetanas de la leyenda de Nāgārjuna pertenecen a dos historiadores: Bu-ston (s. XIV) y Tāranātha (s. XVII).[13] Bu-ston (1290-1364) compiló y editó una de las primeras versiones del canon budista tibetano. En su historia del budismo en India y Tíbet están registradas las diferentes tradiciones textuales y escuelas, así como las leyendas de algunos de los santos budistas, incluido Nāgārjuna.[14] La hagiografía de Bu-ston cuenta cómo es el destino fatal profetizado por un adivino y no el arrepentimiento de una vida impía lo que acerca a Nāgārjuna a la orden budista:

Bu-ston), y narra la construcción de un magnífico templo excavado en la montaña que el rey de la dinastía Śātavāhana inició en honor de Nāgārjuna. Las arcas del reino quedaron vacías con tanto estipendio y el rey profundamente deprimido. Para sacarlo de su tristeza y su ruina, Nāgārjuna rocía unas cuantas piedras de la excavación con una poción mágica y éstas se convierten en oro. Los trabajos pueden así finalizarse y el templo llegará a albergar hasta un millar de monjes. Según esta crónica, Nāgārjuna fue contemporáneo de Aśvaghoṣa, que a su vez se considera contemporáneo de Kaniṣka. El Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra (Lamotte, 1944) menciona varias veces el Abhidharma-vibhāṣā-śāstra (o simplemente vibhāṣā), un texto fundamental del sarvāstivāda. Xuanzang nos cuenta que hubo un concilio en la época de Kaniṣka con el objetivo de poner en orden las diferentes corrientes de pensamiento budista.

[13] Sigo la traducción de Obermiller (1986) de la historia del budismo de Bu-ston y sigo el libro editado por Chattopadhyaya (1970) para la de Tāranātha.

[14] Bu-ston también hace referencia al origen de su nombre. En el nombre Nāgārjuna, nāga tiene la siguiente significación: *1)* nacido de ese océano que es la Esencia, el plano de lo Absoluto, del mismo modo que un nāga real nace en el océano; *2)* no morar en ninguno de los dos extremos de eternalismo o nihilismo, del mismo modo que el nāga no tienen límites en su morada; *3)* asegurar la posesión del tesoro de joyas de la escritura, del mismo modo que el nāga posee inmensas riquezas, oro y tesoros; *4)* dotado de una penetración que es como el fuego quemadora e iluminadora, acorde a la fiereza de los ojos del nāga. Arjuna significa: *1)* aquel que ha asegurado el poder, el guardián, el gobernante del reino y la doctrina; *2)* el que subyuga a las huestes de enemigos, es decir, al poder del pecado en este mundo; *3)* al unirse estas dos palabras forman el nombre compuesto de Nāgārjuna.

> Cuatrocientos años después de la muerte de Buda vivía en el sur de India un próspero brahmán que no tenía hijos. Un sueño le auguró un hijo si ofrecía un festín religioso a 100 brahmanes. Diez meses más tarde, tras celebrar con los sacerdotes y rezar fervientemente, nació un niño. Los padres llevaron al bebe a un astrólogo. Aunque el adivino reconoció en la criatura las marcas distintivas de los seres excepcionales, estos signos no le impidieron augurar que no viviría más de 10 días. Los padres preguntaron angustiados cómo evitar ese destino fatal. La respuesta fue que un festín para 100 brahmanes lo haría vivir siete meses y otro para 100 monjes siete años. Y así se hizo. Los padres, sabiendo que no soportarían ver a su hijo muerto, antes de que cumpliera siete años, lo mandaron en peregrinación con un sirviente.

Mientras que las versiones tibetanas mencionan la universidad de Nālandā, las versiones chinas no hacen ninguna alusión a dicho colegio monástico. Hay un claro punto de divergencia en las circunstancias que hacen entrar a Nāgārjuna en la orden budista, aunque en las dos historias ocurre algún tipo de crisis: el arrepentimiento de una vida guiada por el deseo (Kumārajīva) o escapar de la muerte profetizada por un adivino (Bu-ston).

> Los peregrinos llegaron a las puertas del colegio monástico de Nālandā. Allí conocieron a Sāraha, que se acercó a ellos al oír cómo el niño recitaba unos versos del Sāmaveda. El muchacho le contó al monje las circunstancias que lo habían traído a Nālandā y Sāraha se ofreció a encontrar los medios de prolongar su vida a condición de que tomara los hábitos. El novicio fue confiado por su maestro al círculo

mágico de Amitāyus,[15] vencedor del señor de la muerte. Pronto aprendió los mantras para invocar su protección y gracias a ellos logra salvar la vida. Inicia la instrucción con Sāraha y es ordenado monje por el abad del monasterio: Rahulabhadra, adoptando el nombre de Śrīmān.

También aquí el filósofo se confunde con el mago y alquimista (siddhi).[16] Reaparece el problema de la vanidad, pero esta vez relacionado con la indisciplina frente a la autoridad monástica.

El país cayó presa de una terrible hambruna. Śrīmān, que había conseguido la fórmula para trasmutar los objetos en oro, logra abastecer a la comunidad. Cuando se le pregunta cómo es posible que haya comida en el monasterio mientras fuera la gente se muere de hambre, revela su secreto. Es expulsado de la comunidad por no haber consultado a sus superiores. Para expiar su culpa se le encomienda la construcción de una ingente cantidad de monasterios y santuarios.

Un día, mientras Śrīmān preparaba una exposición doctrinal para un torneo dialéctico, dos muchachos que lo escuchaban desaparecieron bajo tierra. Nāgārjuna siguió a estos seres misteriosos (nāga) hasta su reino subacuático en busca de barro y materiales para la construcción de los templos que se le había encomendado, allí encuentra los textos del *Discernimiento perfecto* (prajñāpāramitā) en

[15] Amitāyus: "vida incommensurable", manifestación del Buddha Amitābha, se le representa sentado, con un recipiente que contiene el néctar de la inmortalidad.

[16] Esta faceta de maestro en hechizos admite una comparación con la elegancia retórica de sus escritos, un modo de hablar y de exponer las cuestiones que a menudo despierta admiración, afecto y deseo, que por su hermosura, gracia o bien hacer atrae y cautiva la voluntad o la simpatía del lector.

> 100 000 estrofas. Con los materiales extraídos del reino de los nāgā construyó 10 millones de santuarios y fue llamado Nāgārjuna: el vencedor de los nāga.

Bu-ston ofrece una lista de sus obras y menciona trabajos de medicina, ciencia política, alquimia e incluso un compendio de reglas monásticas. Se cuenta cómo en una de sus peregrinaciones conoció a Jetaka, un muchacho al que profetizó, por medio de la quiromancia, que llegaría a ser rey. Así ocurrió y el filósofo le compondría más tarde la *Ratnāvalī.* Entre sus obras de mérito están la manutención de la comunidad y la construcción de numerosos templos y santuarios. Nāgārjuna —dice la leyenda— defendió y propagó la doctrina durante 600 años, tras todo ese tiempo pone fin a su vida.

> En ese tiempo el rey Antīvāhana tuvo un hijo: Śaktimān. Un día su madre le regaló un exquisito paño y él dijo: "lo llevaré cuando herede el trono", a lo cual la madre respondió: "Nunca llegarás a reinar. Tu padre y el maestro Nāgārjuna conocen el elíxir de la longevidad. La duración de la vida de tu padre será la misma que la del monje". Al oír esto el joven fue a donde moraba Nāgārjuna. Mientras éste empezaba a instruirlo en la doctrina el joven trató de cortarle la cabeza con su espada, pero falló. El maestro dijo: "Hace un rato un insecto murió por mi culpa bajo un manojo de Kuśa (una yerba). La consecuencia de esta acción dura en mí. Debes cortarme la cabeza con una hoja de Kuśa". Y así lo hizo Śaktimān. Una vez separada la cabeza del cuello se pudo oír el siguiente verso: "Partiré ahora a la región de Sukhāvatī, pero entraré de nuevo en este cuerpo". El joven se marchó llevándose la cabeza. Más tarde un duende del bosque (yakṣa) tomó la cabeza y la dejó a una

distancia de una yojana del cuerpo. La cabeza y el cuerpo milagrosamente no se corrompieron y cada año se acercaban más. Finalmente se unieron y de nuevo volvieron a trabajar por el bienestar de la doctrina y de los seres.

En la crónica registrada por Tāranātha, Nāgārjuna tuvo el papel de legislador de la comunidad budista. Fue abad (upādhyāya) del colegio monástico de Nālandā, expulsó de la comunidad a los que habían violado la disciplina y fue aceptado como líder de todas las escuelas. Con la ayuda de la alquimia abasteció a 500 profesores de Nālandā durante muchos años.[17] Se consagró también al mantenimiento y protección de los lugares santos y fundó 108 santuarios mahāyāna. En cada uno de ellos puso una imagen de Mahākāla. Cuando el árbol del despertar fue dañado por los elefantes, construyó unos pilares de piedra de dos alturas para protegerlo y en lo alto de cada pilar colocó una imagen de Mahākāla montada en un león y llevando una maza en la mano. Luego hizo rodear el árbol con un muro. Cuando el lado este de Vajrāsana fue severamente dañado por una riada puso unas enormes piedras como dique y en ellas fueron esculpidas imágenes del Buda. También fue misionero y fundó numerosos templos en los países orientales.

[17] La leyenda cuenta como Nāgārjuna dejó Nālandā bajo la protección de la diosa Caṇḍikā, que le propuso llevarlo al cielo. Él dijo que no tenía intención de ir al paraíso, que había convocado a la diosa para que protegiera la comunidad monástica y la doctrina. La diosa se instaló en la vecindad de Nālandā. Nāgārjuna clavó una enorme estaca de madera, tan grande como un hombre podía cargar, y le dijo a la diosa: debes proteger y cuidar de la comunidad hasta que esta estaca sea reducida a polvo. Tras mantener en todas sus necesidades a la saṅgha durante 12 años, un malvado śramaṇera, haciéndose pasar por administrador, se declaró a ella repetidamente. La diosa no respondía hasta que dijo, nos uniremos cuando la estaca de khadira sea reducida a polvo. El perverso śramaṇera la quemó y cuando fue reducida a cenizas la diosa también desapareció.

Respecto a su obra, Tāranātha cuenta que "compuso cinco tratados fundamentales para acallar a los śrāvaka que creían en una realidad externa". Al final de su vida fue al sur y tras convertir al rey Udayana, fomentó la ley por muchos años. "Así, este maestro promovió la verdadera doctrina en todos sus aspectos: escuchando, exponiendo, meditando, creando bienestar a los seres vivos, incluso a los no humanos, y silenciando los desafíos de los heterodoxos. Su contribución al mahāyāna es incomparable. De acuerdo a ciertos cálculos vivió 529 años, de acuerdo a otros 571".

LEYENDA E HISTORIOGRAFÍA

> Muestro de inmediato mi tesis: la literatura es el discurso teórico de los procesos históricos. Ella crea el no-lugar en donde las operaciones reales de una sociedad acceden a una formalización. Bien lejos de considerar a la literatura como la "expresión" de un referente, es necesario reconocerla como análoga a lo que las matemáticas, por largo tiempo, han sido para las ciencias exactas: un discurso lógico de la historia, la "ficción" que la vuelve pensable.
>
> MICHEL DE CERTEAU (1998: 98)

Hay un valor historiográfico que corresponde a toda leyenda, la de Nāgārjuna no es una excepción. Generalmente la historiografía ha considerado la leyenda como "una relación de sucesos que tienen más de tradicionales y maravillosos que de históricos y verdaderos". La misma definición muestra ya la dependencia mutua entre historiografía y leyenda y el modo en el que una se apoya en la otra. La crítica histórica moderna tiene que trabajar

fatigosamente desmintiendo leyendas y presentando a los personajes libres de las fábulas maravillosas con las que la imaginación popular los ha revestido. El personaje "real" aparece bajo todo este ropaje. La historiografía señala lo legendario como lo "no verdadero" siendo el resto la "historia real". La leyenda crea así el espacio, la posibilidad, de una historiografía, que se define a sí misma negándola o desmintiéndola.[18]

> No es que ella [la historiografía] diga la verdad. Ningún historiador tuvo tal pretensión. Más bien, con el aparato de la crítica de documentos, el erudito saca trozos de error a las "fábulas". El terreno que él conquista sobre ellas, lo adquiere al diagnosticar lo falso [...] se dedica a perseguir lo falso más que a construir la verdad, como si sólo pudiera producir la verdad reconociendo algo de error. Su trabajo sería el de la negación, [...] un trabajo de "falsabilidad". Desde este punto de vista la ficción es, dentro de una cultura, lo que la historiografía instituye como erróneo, y de este modo se labra un territorio propio.
>
> [...] el discurso técnico capaz de determinar los errores que caracterizan a la ficción se autoriza por este mismo mecanismo a hablar en nombre de lo real. Estableciendo, según sus propios criterios, el acto que define los dos discursos —uno científico y otro de ficción—, la historiografía se acredita con una posible relación con lo real porque su contrario está situado bajo el signo de lo falso (Certeau, 1998: 51).

[18] La leyenda participa en la construcción de la obsesión del historiador moderno por el "hecho real", limpio del revestimiento de la leyenda. En la versión fuerte de este argumento, muy "nagarjuniana", se podría decir que la leyenda crea al personaje histórico tanto como éste a aquélla.

Este procedimiento se reproduce en toda historiografía contemporánea; al señalar los errores de la leyenda, el discurso hará pasar por real lo que se opone a dichos errores, sin que se sepa muy bien qué es ese resto o qué forma tiene. Esta determinación recíproca hace posible lo verdadero demostrando el error y hace creer en lo real denunciando lo falso. "Aunque lógicamente ilegítimo, el procedimiento 'marcha' y 'hace marchar'. Desde entonces la ficción es deportada hacia lo irreal, mientras que al discurso técnicamente armado para designar el error se le atribuye el privilegio suplementario de representar lo real" (Certeau, 1998: 52).

BIBLIOGRAFÍA

Abe, Masao (1992), *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, Steven Heine (ed.), Albany (NY), State University of New York Press.

Arnau, Juan (2004, ed/trad.), *Fundamentos de la vía media* de Nāgārjuna, Madrid, Siruela.

Austin, John L. (1982), *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona, Paidós.

Bareau, André (1992), "Buda, jefe de la comunidad de monjes", trad. María Urquidi, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.

Barthes, Roland (1980), *S/Z*, trad. Nicolás Rosa, Madrid, Siglo XXI.

——— (1993), *La aventura semiológica*, trad. Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós.

——— (1994), *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

Basham, Arthur L. (1951), *History and doctrines of the ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, Londres, Luzac and Company.

Beal, Samuel (1969, ed./trad.), *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Huien Tsiang*, Londres, Trubner & Co.

Black, Max (1949), *Language and Philosophy. Studies in Method*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

——— (1954), *Problems of Analysis*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

Borges, Jorge Luis (1985), *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza.

——— (1986), *Discusión*, Madrid, Alianza.

——— (1992), *Ficciones*, Madrid, Alianza.

——— (1998), *El hacedor*, Madrid, Alianza.

Bourdieu, Pierre (2001), *Language and Symbolic Power*, trad. Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Bruner, Jerome (1998), *Realidad mental y mundos posibles*, trad. Beatriz López, Barcelona, Gedisa.

——— (1999), *La importancia de la educación*, trad. Alejandra Devoto, Barcelona, Paidós.

Burke, Kenneth (1961), *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Boston (MA), Beacon Press.

Cabezón, José Ignacio (1994), *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany (NY), State University of New York Press.

Camus, Albert (1999), *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Cavell, Stanley (2002), *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, trad. Diego Ribes, Madrid. Cátedra.

Certeau, Michel de (1993a), *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana.

——— (1993b), *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana.

——— (1998), *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana.

——— (2000), *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana.

Cioran, E. M. (1992), *Ejercicios de admiración y otros textos*, trad. Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets.

Conze, Edward (1957, ed./trad.), *Vajracchedikā prajñāpāramitā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

——— (1960), *The prajñāpāramitā literature*, 'S-Gravenhage, Mouton.

——— 1968), *Thirty Years of Buddhist Studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press.

——— (1984, ed/trad.), *The Large Sutra of Perfect Wisdom*, Berkeley (CA), University of California Press.

——— (1996), *Buddhist tought in India*, Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press.

Corless, Roger (1995), "The Chinese Life of Nāgārjuna", en *Buddhism in Practice* (Donald S. Lopez, ed.), Nueva Jersey, Princeton University Press.

Chattopadhyaya, Debiprasad (1970, ed.), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.

Davidson, Donald (1990a), "De la idea misma de un esquema conceptual", en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.

——— (1990b), ¿Qué significan las metáforas?, en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.

——— (1992), *Mente, mundo y acción*, trad. Carlos Moyá, Barcelona, Paidós.

Derrida, Jacques (1989a), *La Escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.

——— (1989b), *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González, Madrid, Cátedra.

Derrida, Jacques (1997a), *Cómo no hablar y otros textos*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto a.

———— (1997b), *La diseminación*, trad. José Martín, Madrid, Fundamentos.

———— (2000), *De la gramatología*, trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI.

Dragonetti, Carmen (1967), *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista*. Buenos Aires, Sudamericana.

———— (1977), *Dīgha Nikāya, diálogos mayores de Buda*, Caracas, Monte Ávila.

———— (1984), *Siete sūtras del Dīgha Nikāya, diálogos mayores del Buddha*, México, El Colegio de México.

Durkheim, Émile (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez, Madrid, Alianza.

Eco, Umberto (1992), *Los límites de la interpretación*, trad. Helena Lozano, México, Lumen.

———— (1995), *Interpretación y sobreinterpretación*, trad. Juan Gabriel López, Madrid, Cambridge University Press (incluye colaboraciones de Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose, ed.: Stefan Collini).

———— (1997), *¿En qué creen los que no creen?*, trad. Esther Cohen, México, Taurus.

Eliade, Mircea (1998), *El yoga. Inmortalidad y libertad*, trad. Diana Luz Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica.

———— (2000), *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, trad. Ricardo Anaya, Madrid, Alianza.

Empírico, Sexto (1996), *Hipotiposis pirrónicas*, trad./ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal.

Fatone, Vicente (1971), *El budismo "nihilista"*, Buenos Aires, Eudeba.

———— (1972), *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos aires, Sudamericana.

Fish, Stanley (1980), *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI.

———— (1990), *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós.

———— (1992), *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.

———— (1996), *Hermeneútica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira.

———— (1997), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.

———— (1998), *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Frost, México, Siglo XXI.

———— (1999a), "¿Qué es un autor?", en *Entre filosofía y literatura* (Obras esenciales, vol. I), trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós.

———— (1999b), "La locura y la sociedad" en *Estética, ética y hermenéutica* (Obras esenciales, vol. III), trad. Angel Gabilondo, Barcelona, Paidós.

———— (1999c), *Estrategias de poder* (Obras esenciales, vol. II), trad. Fernando Álvarez y Julia Varela, Barcelona, Paidós.

———— (2000), *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.

———— (2002), *El orden del discurso*, trad. Alberto González, Buenos Aires, Tusquets.

———— y Gilles Deleuze (1995), *Theatrum Philosophicum/ Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama.

Frauwallner, Erich (1995), *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, trad.

Sophie Francis Kidd, Nueva York, State University of New York Press.

Frauwallner, Erich (1996), "Antropología del budismo", trad. F. Tola y C. Dragonetti, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.

Gadamer, Hans-Georg (1977), *Philosophical Hermeneutics*, trad./ed. David Linge, Berkeley, University of California Press.

———— (1988), *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra.

———— (1996), *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

———— (1997), *Mito y razón*, trad. José Francisco Zúñiga, Barcelona, Paidós.

———— (2001), *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra.

Garfield, Jay L. (1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way (Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā, Translation and Commentary)*, Nueva York, Oxford University Press.

Geertz, Clifford (1989), *El antropólogo como autor*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Paidós.

———— (1992), *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa.

———— (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, trad. Nicolás Sánchez y Gloria Llorens, Barcelona, Paidós.

Gnoli, Raniero (1961, trad.), *Le stanze del cammino di mezzo*, Torino, Boringhieri.

Gombrich, Richard (1995a), *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Nueva York, Routledge.

Gombrich, Richard (1995b), "Cómo comenzó el mahāyāna", trad. Silvia De Alejandro, *Revista de Estudios Budistas,* México, Eón.

Gómez, Luis O. (1973), "Emptiness and Moral Perfection", *Philosophy East and West,* vol. 23.

——— (1975a), "Some Aspects of the Free-Will Question in the nikāyas", *Philosophy East and West,* vol. 25.

——— (1975b), "Consideraciones en torno al absoluto de los budistas", *Estudios de Asia y África X,* El Colegio de México.

——— (1976), "Proto-mādhyamika in the Pāli Canon", *Philosophy East and West,* vol. 26.

——— (1977), "The Bodhisattva as a wonder-worker", *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze,* Berkeley (CA), University of California.

——— (1985), "Buddhist Views on Language", bajo la entrada "Language" en M. Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion,* vol. 8, Nueva York, Macmillan.

——— (1996), *The Land of Bliss. Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvatīvyūha sutras,* Honolulú, University of Hawaii Press.

——— (1998), "Words of Silence: Liberation from Language and the Language of Liberation in Buddhism", inédito.

——— (2000a), "Two Jars on Two Tables. Reflections on the 'Two Truths'", en Jonathas A. Silk, ed., *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao,* Honolulú, University of Hawaii Press.

——— (2000b), "Buddhism as a Religion of Hope: Obsevations on the "Logic" of a Doctrine and its Foundational myth", *The Eastern Buddhist,* vol. XXXII, núm. 1.

Gómez, Luis O. (2002a), *El Bodhicaryāvatāra de Śāntideva*, inédito.

———— (2002b), "Silencio intelectual, afecto ordenado", inédito.

———— (2002c), "Entrelíneas: Estudio de una leyenda budista", inédito.

———— (2003), "La liberación del lenguaje y el lenguaje de la liberación", inédito.

Gómez Bedate, Pilar (1985), *Mallarmé*, Madrid, Ediciones Júcar.

Goodman, Nelson (1983), *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

———— (1993), *Maneras de hacer mundos*, trad. Carlos Thiebaut, Madrid, Visor.

———— (1995), *De la mente y otras materias*, trad. Rafael Guardiola, Madrid, Visor.

Gracián, Baltasar (1998), *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, Cátedra.

Gudmunsen, Chris (1977), *Wittgenstein and Buddhism*, Londres, The Macmillan Press.

Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez, Madrid, Taurus.

Hahn, Michael (1982, ed.), *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Bonn, Indica et Tibetica Verlag.

Harvey, Peter (2000), *An Introduction to Buddhist Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press.

Hume, David (2001), *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime Salas, Madrid, Alianza.

Huntington, Clair W.,Jr. (1986), *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, Ph.D. Dissertation, Ann Arbor, The University of Michigan.

Huntington, Clair W. Jr. (1989), *The Emptiness of Emptiness: An introduction to the early indian mādhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press.

Inada, Kenneth (1970), *Nagarjuna; a translation of his Mulamadhyamakakarika with an introductory essay by Kenneth K. Inada*, Tokio, Hokuseido Press.

James, William (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. J. F. Yvars, Barcelona, Península.

Jayatilleke, Kulatissa Nanda (1963), *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londres, George Allen & Unwin Ltd.

Johnston, E. H. (1984, ed./trad.), *Aśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Delhi, Motilal Banarsidass.

———— (1990), *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, co-autor Arnold Kunst, Delhi, Motilal Banarsidass.

Jong, J. W. de (1949, ed./trad.), *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, París, Librarie Orientaliste Paul Geuther.

———— (1977, ed.), *Mūlamadhyamakakārikāḥ. Nāgārjuna*, Madrás, The Adyar Library and Research Centre.

———— (1994), "Lo absoluto en el pensamiento budista", trad. Vera Waksman, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.

Kalupahana, David J. (1976), *Buddhist Philosophy. A Historical Análysis*, Honolulú, University of Hawaii Press.

———— (1996, ed./trad.), *Mūlamadhyamakakārikāḥ of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Kant, Inmanuel (2002), *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente (edición abreviada), Madrid, Tecnos.

Kasawara, Kenjiu (1885), *The Dharma Samgraha. An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms*, Max Muller y H. Wenzel, eds., Oxford, Clarendon Press.

Kawamura, Leslie (1975, ed./trad.), *Golden Zephyr. Nāgārjuna's Suhṛllekha. Mi-pham's comentary*, Emeryville (CA), Dharma Press.

Kierkegaard, Soren (1975), "El Dios Improbable", trad. Luis O. Gómez, capítulo III de *Migajas Filosóficas en Problemas de la Filosofía*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

——— (1997), *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Barcelona, Altaya.

Komito, David Ross (1987), *Nāgārjuna's "Seventy Stanzas". A Buddhist Psychology of Emptiness*, Ithaca (NY), Snow Lion.

Kuhn, Thomas (1982), *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (2001), *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México, Fondo de Cultura Económica.

Lamotte, Etienne (1944-1980), *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)* (5 vols.), Louvain, Bureaux du muséon.

——— (1954), "Sur la formation du mahāyāna" en *Asiatica* (núm. 49).

——— (1988a), *History of Indian Buddhism, from the origins to the Śaka era*, trad. Sara Boin-Webb, Lovaina, Université du Louvain.

——— (1988b), "The assessment of textual interpretation in Buddhism", trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics* (Donald S. López, ed.), Honolulú, University of Hawaii Press.

Lévi-Strauss, Claude (1990), *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, trad. J. Almela, México, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude (1991), *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. M. Cevasco, Barcelona, Paidós.

——— (1992), *Tristes trópicos*, trad. Noelia Bastard, México, Paidós.

Lindtner, Christian (1982), *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhague, Narayana Press.

——— (2001), "Nāgārjuna" en *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Brian Carr y Indira Mahalingam, eds., Nueva York, Routledge.

Lopez, Donald S. (1996), *Elaborations on Emptiness. Uses of the Heart sūtra*, Nueva Jersey, Princetown University Press.

Loy, David R. (1999), "Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen", en *Philosophy East and West 3*, Honolulú, University of Hawaii Press.

Maalouf, Amin (2001), *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza.

Matilal, Bimal Krishna (1971a), *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, La Haya, Mouton.

——— (1971b), "Negation and the mādhyamika dialectic", cap. 5 en Matilal 1971a.

——— (1973), "A critique of the mādhyamika position", en Sprung, ed., 1975.

——— (1975), "Mysticism and reality: Inneffability", *Journal of Indian Philosophy 3*.

——— (1986a), *Perception. An essay on classical indian theories of knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

——— (1986b, ed.), "Buddhist logic and epistemology", en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in*

the Buddhist Analysis of Inference and Language, Boston (MA), Reidel.

Matilal, Bimal Krishna (1993), "Vaciedad y multilateralidad", trad. Mariela Álvarez, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.

May, Jacques (1958), "La philosophie bouddhique de la vacuité", *Studia Philosophica* 18.

———— (1959), *Candrakīrti Prasannapadāmadhyamakavṛtti*, París, Adrien Maisonneuve.

Miura, Isshū y Fuller Sasaki, Ruth (1965), *The Zen Koan*, San Diego (CA), Harcourt Brace and Company.

Murti, T. R. V. (1955), *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, George Allen and Unwin.

Nagao, Gadjin M. (1990), *The Foundational Standpoint of mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru.

———— (1991), "La vida de Buda. Una interpretación", trad. María Urquidi, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.

———— (1992), *mādhyamika and yogācāra: A Study of mahāyāna Philosophies*, trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass.

Nakamura, Hajime (1980), *Indian Buddhism: a Survey With Bibliographical Notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication.

Nietzsche, Friedrich (1994), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.

———— (2000), *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.

Ñānamoli, Bhikkhu (1999, trad.), *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Buddhaghosa*, Seattle (WA), BPS Pariyatti Editions.

Obermiller, E. (1986, trad.), *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications.

Ortega y Gasset, José (1972), *Tríptico: Mirabeau o el político, Kant, Goethe desde dentro*, Madrid, Espasa Calpe.

——— (2001), *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.

Panikkar, Raimon (1996), *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela.

Paniker, Agustín (2001), *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós.

Paz, Octavio (1991), *Conjunciones y disyunciones*, México, Joaquín Mortiz.

Prats, Ramón (1998, trad./ed.), *Libro de los muertos tibetano*, Madrid, Siruela.

Putnam, Hilary (1988), *Razón, verdad e historia*, trad. José M. Esteban, Madrid, Tecnos.

——— (1994), *Las mil caras del realismo*, trad. Margarita Vázquez y Antonio Liz, Barcelona, Paidós.

——— (1999), *El pragmatismo. Un debate abierto*, trad. Roberto Rosaspini, Barcelona, Gedisa.

——— (2000), *Sentido, sinsentido y los sentidos*, trad. Norma B. Goethe, Barcelona, Paidós.

Rappaport, Roy A. (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press.

Regamey, Konstanty (1990, trad./ed.), *The Bhadramāyākāravyākaraṇa. Introduction, Tibetan Text, Translation and Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Robinson, Richard H. (1957), "Some logical aspects of Nāgārjuna's system", en *Philosophy East and West*, 6.

——— (1972), "Did Nāgārjuna really refute all philosophical Views?", *Philosophy East and West*, 22.

——— (1978), *Early mādhyamika in India and China*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Rorty, Richard (1990), *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós.

Rorty, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo E. Sinnot, Barcelona, Paidós.

——— (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

——— (1995), "El progreso del pragmatista", en Eco, 1995.

——— (1996), *Consecuencias del pragmatismo*, trad. José M. Esteban, Madrid, Tecnos.

——— (2001a), *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, trad. Jesús Fernández, Madrid, Cátedra.

——— (2001b), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

——— (2002), *Filosofía y futuro*, trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa.

Ruegg, David Seyfort (1977), "The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭi and the Problem of Description of Reality in mahāyāna Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, 5.

——— (1981), *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Sábato, Ernesto (2002), *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona, Seix Barral.

Saussure, Ferdinand (1993), *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Madrid, Alianza.

Schayer, Stanislaw (1931), *Ausguewählte Kapitel aus der Prasannpadā*, Cracovia, Polonia, Akademja Umiejetności (núm. 14).

Scherrer-Schaub, Cristina (2001), "Investigating early mahāyāna and the earliest Madhyamaka, especially the role of Nāgārjuna", inédito.

Searle, John R. (1980), *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, traducción de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Cátedra.

——— (1992), *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, trad. Enrique Ujaldón, Madrid, Tecnos.

——— (1997), *La construcción de la realidad social*, trad. Antoni Domenech, Barcelona, Paidós.

——— (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, trad. Luis M. Valdés, Oviedo, Nobel.

Singh, Jaideva (1996), *The conception of Buddhist nirvāṇa of Stcherbatsky*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Solé-Leris, Amadeo y Vélez de Cea, Abraham (1999, trads.), *Majjhima nikāya. Los sermones medios del Buddha*, Barcelona, Kairós.

Sprung, Mervyn (1975, ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Reidel.

——— (1979), *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters From the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder (CO), Prajñā Press.

Steiner, George (1991), *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, trad. Juan G. López, Barcelona, Destino.

——— (1998), *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón y Aurelio Major, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (1999), *Heidegger*, trad. Jorge Aguilar Mora, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (2000), *Lenguaje y silencio, ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. Miguel Ultorio, Barcelona, Gedisa.

——— (2001), *Gramáticas de la creación*, trad. Andoni Alonso y Carmen Galán, Madrid, Siruela.

Strawson, Peter F. (1989), *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, trad. Alfonso García y Luis Valdés, Madrid, Taurus.

Streng, Frederick (1967), *Emptiness: a Study in Religious Meaning*, Nashville, Abingdon Press.

Suzuki, Daisetz Teitaro. 1957. *Studies in the Laṅkāvatāra Sutra*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (1978), *Yoga y mística de la India*, Buenos Aires, Kier.

——— (1980), *Budismo Mahayana*, Buenos Aires, Kier.

——— (1983), *Filosofía y literatura de la India*, Buenos Aires, Kier.

——— (1989), *El idealismo budista. La doctrina de "sólo la mente"*, Puebla (México), Premiá.

——— (1990), *Nihilismo Budista*, Puebla (México), Premiá.

——— (1995) *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyaya): Vaidalyaprakaraṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass.

——— (1999), *El sūtra del Loto de la verdadera doctrina, saddharmapuṇarīkasūtra*, México, El Colegio de México.

——— (2000b), *El sūtra de los infinitos significados*, Bilbao, Descle de Brouwer.

——— (2001), *Antigua Poesía Budista. La Serpiente y otros poemas del Sutta Nipāta*, Nueva York, The Buddhist Association of the United States.

Tucci, Giuseppe (1934, ed./trad.), *Ratnāvalī of Nāgārjuna, Journal of the Royal Asiatic Society 1934-1936.*

——— (1988), *The Religions of Tibet*, trad. Geoffrey Samuel, Berkeley (CA), University of California Press.

Tuck, Andrew (1990), *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Nueva York, Oxford University Press.

Valéry, Paul (1993), *Escritos filosóficos*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.

———— (1995), *Escritos literarios*, trad. Juan Carlos Díaz, Madrid, Visor.

———— (1998), *Teoría poética y estética*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.

Vallée Poussin, Louis de la (1970, ed.), *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Osnabruck, Biblio Verlag.

———— (1982), *The Way to Nirvana. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Disciple of Salvation*, Delhi, Sri Satguru Publications.

———— (1988, ed/trad.), *Abhidharmakośabhāṣyam* de Vasubandhu, trad. Leo M. Pruden, versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley (CA), Asian humanities Press, 1988, 4 vols.

Vélez de Cea, Abraham (2003, trad.), *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Barcelona. Kairós.

Ventaka Ramanan, Krishniah (1998), *Nagarjuna's Philosophy as Presented in The Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*, Delhi. Motilal Banarsidass.

Warder, A. K. (1973), "Is Nāgārjuna a Mahāyānist?", en Sprung, 1973.

Walleser, Max (1922), "The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources", *Asia Major*, Hirth Anniversary volume, Londres, Probsthain & Co.

Wayman, Alex (1990), *Buddhist Insight. Essays by Alex Wayman*, George Elder (ed.), Delhi, Motilal Banarsidass.

White, Hayden (1992), *El contenido de la forma. Narración, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Paidós.

White, Hayden (2001), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica.

Wijayaratna, Mohan (1996), *Buddhist Monastic Life, According to the Texts of the theravāda Tradition*, trad. Claude Grangier y Steven Collins, Nueva York, Cambridge University Press.

Williams, Paul (1980), "Some aspects of language and construction in the Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy 8*, Boston (MA), Reidel Publishing.

———— (1989), *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, Londres, Routledge.

———— (1998), *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Richmond, Curzon Press.

Wittgenstein, Ludwig (1981), *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein* (Gerd Brand, ed.), trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.

———— (1997), *Sobre la certeza*, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa.

———— (1999), *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.

———— (2003), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera, Madrid, Alianza.

Wogihara, Unrai (1971, ed.), *Bodhisattvabhumi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogacarabhumi)*, Tokio, Sankibo.

Wood, Thomas E. (1995), *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey Through an Indian Looking-glass*, Delhi, Sri Satguru Publications.

ÍNDICE ANALÍTICO

La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna, se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de julio de 2005 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en Ediciones de Buena Tinta, S.A. de C.V., se utilizaron tipos Palatino y Times Norman de 8, 9, 10, 11, 12 y 14 puntos. La edición, que consta de 2000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Agustín Herrera Reyes.*

El filósofo y monje budista Nāgārjuna (India, siglo II) fue el fundador de una de las tradiciones de pensamiento más influyentes de la filosofía de la India, la escuela de la vía media. Su doctrina del vacío fue debatida durante más de un milenio en China, Tíbet, Corea y Japón. El budismo zen lo considera uno de sus precursores y sus ideas todavía despiertan intensos debates académicos. *La palabra frente al vacío* se acerca a la dialéctica de Nāgārjuna combinando estrategias de lectura contemporáneas con métodos de la historiografía del budismo.

"Arnau sigue los pasos de una investigación filológica rigurosa hacia una reflexión filosófica sobre la palabra y su función creadora de mundos, ofreciéndonos una interpretación contemporánea de Nāgārjuna, formada en un diálogo con las grandes figuras de fines del siglo XX –Rorty y Foucault, por ejemplo– e inspirada en la ironía metafísica de Nietzsche y Borges."

LUIS O. GÓMEZ, Universidad de Michigan

"La figura de Nāgārjuna sigue vigente entre nosotros, pues representa esa posibilidad radical de superar la metafísica sirviéndose de la metafísica misma."

KARL JASPERS, *Los grandes filósofos*

"Cuando en 1740 Hume se propuso demostrar la insustancialidad del yo, no sabía que un pensador de nombre Nāgārjuna lo había hecho con el mismo rigor y desde planteamientos similares quince siglos antes. Tampoco sabía Kant que aquel filósofo había reducido al absurdo las cuestiones metafísicas mediante las mismas antinomias de su primera *Crítica* (1789). Wittgenstein estaba lejos de suponer que Nāgārjuna había desarticulado el lenguaje metafísico diecisiete siglos antes que él."

CHANTAL MAILLARD, *El País*

Juan Arnau Navarro (Valencia, 1968) es licenciado en astrofísica y doctor en filosofía sánscrita. En 2004 publicó *Fundamentos de la vía media* (Siruela), traducción completa y edición crítica del principal trabajo filosófico de Nāgārjuna. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Michigan y profesor asociado de la Universidad de Barcelona.

